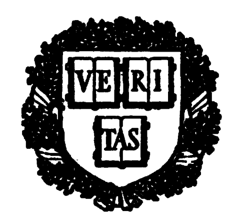



VE RI
TAS

Rev Jas Walker

SÉANCES ET TRAVAUX

DE

L'ACADÉMIE

DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

COMPTE RENDU

PAR

M. CH. VERGÉ

Avocat, docteur en droit

SOUS LA DIRECTION

DE M. MIGNET

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE

Troisième série.

TOME CINQUIÈME (XXVe DE LA COLLECTION)

Juillet et Août 1855. — 7e et 8e Livraisons.

PARIS

A. DURAND, 5, RUE DES GRÈS-SORBONNE

(PRÈS LE PANTHÉON)

1855

Philosophie. — Morale. — Législation, droit public et jurisprudence. — Économie politique et statistique. — Histoire générale et philosophique.

TABLE DES MATIÈRES

Contenues dans les 7e et 8e livraisons (juillet et août 1853).

Travaux de MM. les Membres de l'Académie.

Communications des savants étrangers.

ACADÉMIE

DES

SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.

SÉANCES ET TRAVAUX

DE

L'ACADÉMIE

DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

COMPTE RENDU

PAR

M. CH. VERGÉ

Avocat, Docteur en droit

sous la direction

DE M. MIGNET

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE

1853. — TROISIÈME TRIMESTRE

TROISIÈME SÉRIE

TOME TROISIÈME (XXVe DE LA COLLECTION).

cinquième

PARIS

A. DURAND, 5, RUE DES GRÈS-SORBONNE

PRÈS LE PANTHÉON.

1853

1858, Feb. 1.
Gift of
Rev. James Walker.

MÉMOIRE

SUR LES ORIGINES

DE

L'UNIVERSITÉ DE PARIS,

PAR M. LAFERRIÈRE (1).

SECTION 4. — *Apparition et caractère de la liberté d'enseignement au moyen-âge. — Distinction entre les sept arts libéraux des anciennes écoles et le* trivium *et le* quadrivium *des écoles du moyen-âge. — Origine de l'Université de Paris, considérée comme institution de l'Etat et de l'Eglise.*

L'école de Tours fondée par Alcuin avait formé des hommes distingués dans les sciences divines et humaines. Rhaban, disciple du fondateur et qui devint archevêque de Mayence, était poète et théologien, grammairien et philosophe. Auteur de poésies sacrées, de commentaires sur la bible, d'un traité de la pénitence dont Baluze a

(1) Voir la première partie de ce mémoire, t. XXIII, p. 109.

publié le précieux abrégé (1), il avait porté ses travaux sur Aristote, donné des gloses sur l'*organum* de ce grand philosophe et publié un ouvrage sur la recherche des langues depuis l'hébreu jusqu'au tudesque (2) : il avait jeté un vif éclat sur l'école de Tours et sur l'école de Fulde dont il eut successivement la direction. Son principal disciple fut Loup de Ferrières, qui porta au plus haut degré l'amour de la littérature profane et sacrée. Le recueil de ses lettres (3) fait connaître le mouvement des esprits au IXe siècle et cette ardente activité de quelques hommes d'élite à rechercher de toutes parts et à propager les manuscrits dans les monastères, qui en conserveront pour l'avenir l'inappréciable trésor. Loup de Ferrières jouissait d'une grande autorité parmi les évêques et dans les conciles de son temps ; il en rédigea plusieurs fois les décrets, notamment ceux du concile de Soissons, de l'an 853. Comme professeur il forma des disciples d'une haute distinction, et c'est à son enseignement que se rattachent celui de Héric dans l'école de Paris et celui de Hugibalde dans l'école de Reims : l'une qui avait échappé au double danger des doctrines hardies de Scot Erigène et de l'invasion des hommes du nord ; l'autre qui était destinée à briller de toute sa gloire sous des maîtres tels que Flodoart et Gerbert (4).

(1) Rhabani Mauri archiepiscopi moguntini epistola ad Heribaldum episcopum autissiodorensem : Baluze, à la suite du recueil de Reginon (1671).

(2) De inventione linguarum, ab Hebræa usque ad Theodiscam. (Rerum alem. script. tom. II).

(3) Publié en 1588 par Pap. Masson, et, depuis, par Baluze avec notes *Lupi Ferrariensis epistolæ*.

(4) Sur l'école de Reims et celle de Chartres sous Fulbert, disciple de Gerbert. — Voir mon *Histoire du Droit français*, tom. IV, p. 216 et suiv. (1853).

Mais si l'école de Tours avait communiqué au loin une heureuse et féconde impulsion par ses disciples immédiats et médiats, elle avait été frappée au cœur en 853 par l'irruption des Normands; elle avait été ensevelie dans la ruine de l'église et du monastère de Saint-Martin. Elle renaquit au x[e] siècle avec le monastère (1). Bérenger, originaire de Tours, disciple de l'évêque Fulbert, qui avait transporté à Chartres les excellentes traditions de l'école de Reims, fut choisi pour renouveler le haut enseignement d'Alcuin et de Rhaban.

Il eut d'abord un légitime succès; mais l'esprit de rivalité l'égara bientôt. Jaloux de la renommée acquise en peu de temps par l'école de l'abbaye du Bec, en Normandie, où enseignait le Lombard Lanfranc (2), il se jeta, pour attirer plus vivement l'attention, dans des nouveautés théologiques et acquit dès-lors une triste célébrité. Sa doctrine sur l'Eucharistie fut condamnée par un concile de Paris de l'an 1050. Mais le danger de son enseignement survécut à la condamnation; et de l'école de Tours sortit l'hérésie qui a traversé le moyen-âge et éclaté au xvi[e] siècle. Nous en avons le témoignage irrécusable dans une lettre écrite, en 1060, par un scolastique de Liége, Gozechinus, qui a peint avec énergie les tristes effets de l'erreur de Bérenger et de *la liberté d'enseignement* réclamée pour la première fois et exercée au moyen-âge par les partisans de sa doctrine:

« Quelques-uns se sont faits maîtres (dit l'auteur de la « lettre) par leur *propre institution*, et ces *pseudo-profes-* « *seurs* qui ne savent rien de certain et qui ne peuvent

(1) Ce fut Hervæus, disciple d'Abbon de Fleury qui releva le monastère et l'école (Mabill. vet. anal. t. II, p. 271).

(2) Sur l'école du Bec, voir mon *hist. du Dr. français*, p. 301 et suiv.

« donner ce qu'ils n'ont pas, s'en vont çà et là par les « villages, les bourgs et les villes, débitant de nouvelles « leçons des psaumes, des épîtres de Saint-Paul, de l'a-« pocalypse et entraînant avec eux, sur la pente des « plaisirs, une jeunesse avide de nouveautés, légère et « ennemie de la discipline. Le respect de la science, le « sentiment d'obéissance, l'observation de la religion, « toutes ces garanties d'une vie bien réglée sont par eux « rejetées et se perdent dans la corruption des mœurs. — « Et pour que vous ne supposiez pas que je me plaise à « diriger des traits envieux sur des choses nouvelles, « mais bonnes en réalité, ne vous en rapportez pas à mes « paroles ; croyez-en seulement vos yeux et vos oreilles. « Voyez par vous même quelle saine doctrine, quelle « bonne discipline répandent ces théologiens qui sortent « de l'académie de Tours à laquelle préside Bérenger, « *cet apôtre de Satan!* (1). »

Cette liberté d'enseignement, qui avait son point de départ dans l'hérésie, éprouva une vive opposition de la part des chefs d'école de cette époque et de la part des conciles. Bérenger, qui avait paru d'abord abjurer ses erreurs et qui les avait ensuite propagées avec plus d'activité en abusant des textes, fut condamné de nouveau à Rome, en 1059, en 1078, et refuté, entre les deux condamnations, avec une grande supériorité par Lanfranc, dans son livre *de corpore et sanguine Domini* (2). Bérenger

(1) Mabill. veter. anal. t. IV, p. 282.

(2) Oper. Lanfranci (édit. de D'Achery, 1648, p. 230). Lanfranc était devenu abbé de St-Etienne, à Caen, lorsqu'il composa ce livre. — Le pape Alexandre II (1061-1073) réclama de Lanfranc, devenu archevêque de Cantorbery, son livre contre Bérenger. La lettre de Lanfranc est l'épître CDXI dans ses œuvres, p. 301, il dit : Epistolam quam *Berengario*

s'éloigna encore de la doctrine de l'église dans un autre livre *de divinâ Trinitate*; et Lanfranc, en appréciant ses publications sur l'Eucharistie et la Trinité, lui donnait la qualification de *schismatique* (1).—Ainsi l'erreur était partie d'une chaire de professeur, mais elle n'était répandue que par des hommes non autorisés dans l'enseignement et elle était vivement repoussée par les chefs des écoles les plus importantes, qui avaient mission publique d'enseigner.

A cette occasion, un rapprochement instructif se présente :

Dans les écoles romaines, avant le moyen-âge, *la liberté d'enseignement* était le principe de droit public ; et nous avons vu que ce principe du code théodosien n'avait subi d'atteinte passagère que par une loi de l'empereur Julien, dirigée contre les professeurs chrétiens. — Au moyen-âge, le principe est changé. L'enseignement a été constitué par Charlemagne en chaque évêché et chaque monastère sous la direction des évêques et des recteurs d'abbayes. Il est exercé comme une charge de l'église, un office monastique ou comme une délégation directe de l'autorité royale dans quelques grandes écoles publiques. La *liberté d'enseignement*, dans cette organisation, ne se produisit d'abord que comme un acte d'*hérésie* ou de *schisme*. — Le résultat peut paraître surprenant, à notre époque, où la liberté de l'enseignement a été réclamée au nom de l'Église ; mais il est certain qu'en recherchant, au moyen-âge, les origines de l'Université ou le caractère historique de l'enseignement, on trouve, à l'origine de l'enseigne-

schismatico dùm adhuc Cadonensi cœnobio præessem transmisi Paternitati Vestræ, sicut præcepisti eam transmittere.

(1) Sur le livre *de divinâ Trinitate*. V. Epis. L, p. 325. Lanfranci oper.

ment public et national, l'Etat et l'Eglise, et à l'origine de la liberté d'enseignement, l'hérésie.

L'une des écoles d'où partit la protestation contre les *pseudo-professeurs* de la secte de Bérenger fut celle de Liége, qui était née ou avait grandi sous l'influence répandue par l'enseignement de Gerbert.

L'école de Liége avait acquis beaucoup de renommée (1). Elle avait eu pour chefs des hommes très-distingués. Adelmann, disciple enthousiaste de Fulbert, évêque de Chartres, en prit la direction à partir de 1048 (2). Il eut pour successeur Gozechinus.

La lettre du scolastique Gozechinus, de l'an 1060, que nous avons déjà citée, est une œuvre fort étendue et qui annonce une grande culture d'esprit. — Elle contient des détails très-précis et importants à recueillir sur la vie des écoles de son temps et de l'âge qui avait précédé. L'école y est appelée *auditoire*, expression que nous avons trouvée dans le code théodosien et dans un monument du v[e] siècle (3). L'école était ordinairement très-fréquentée. L'emploi de la férule pour la discipline était en pratique, et la férule était alors dans l'église le signe pastoral du gouvernement et de la correction (4). Le chef de l'école, *Scholasticus*, avait des assesseurs ou coopérateurs pris dans l'église ou le monastère. La réunion s'appelait *Académie*. Le professeur était quelquefois remplacé par les

(1) Legia magnarum quondàm artium nutricula (dit *Adelmann*, carm.) Vet. anal. t. I, p. 422.

(2) Cela résulte des textes et des observations insérés par Mabillon, Vet. anal. t. I, p. 424.

(3) Cod. th. X, 3-46: instituat *auditorium*; — Vie de Saint-Germain, *auditoria gallicana*.

(4) Du Cange, v°, *Ferula*. — Baculus pastoralis, insigne regiminis et correctionis.

meilleurs élèves pour la lecture, c'est-à-dire la leçon, et pour l'argumentation (*in legendo et disputando*). L'étude des lettres et des sciences était variée. On formait les jeunes gens à tout ce qui concerne les mœurs et la vie civile. La maîtrise (*magisterium*), pour l'enseignement des lettres humaines, était constituée dans l'église ou le monastère à *titre d'office*. — L'office scolaire était occupé régulièrement pendant l'espace de sept années. Après cette première période on pouvait être considéré comme *émérite*, à titre d'honneur (*gratia emeriti honoris*), sauf à présider encore aux exercices de l'école par l'autorité, non par le travail. On restait, au surplus, attaché, même malgré soi, à l'office de l'enseignement, si le chef ecclésiastique ou monastique l'exigeait.

La lettre de Gozechinus, écrite dans un style élégant et animé, contient quelquefois des traits de mœurs pour l'histoire du XI[e] siècle. Cicéron, Horace, Platon et plusieurs philosophes y sont cités de manière à prouver que leur commerce était familier à l'auteur de la lettre et à celui qui la recevait, Walcherus, un ancien élève devenu chef d'école dans une ville de l'est de la France, probablement à Dôle, en Franche-Comté, ou le manuscrit de la lettre fut trouvé par Mabillon (1).

Une école très-florissante, dans cette région de la France, était l'école des arts libéraux établie dans l'évêché de Toul. Son existence est spécialement attestée par une notice sur la vie du pape Léon IX, écrite de son temps. Ce pape était Brunon, originaire de l'Alsace, évêque de Toul en 1026, élu pape en 1049, mort en

(1) Mabill. vet. anal. t. IV, p. 360-394. — Gozechini Epistola ad Walcherum Scolasticum.

1054. Son éducation dans l'école de Toul, sous les yeux de l'évêque Bertholde, remonte aux premières années du xi[e] siècle. Le passage sur sa vie, retrouvé par Mabillon, est très-important, car il mentionne expressément la fameuse distinction du *trivium* et du *quadrivium* qui a partagé l'enseignement des lettres ou des arts libéraux en deux parties, le *trivium* comprenant la grammaire, la rhétorique, la logique; — le *quadrivium*, l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie (1). Le *trivium*, disaient les scolastiques, était comme la *triple voie* qui conduisait à l'éloquence; le *quadrivium*, la *quadruple voie* qui conduisait à la philosophie (2). La vie de Léon IX paraît être le premier document où les mots *trivium* et *quadrivium* soient employés dans ce sens technique et appliqués aux diverses parties de l'enseignement des lettres. Antérieurement, par exemple dans la polémique de l'église de Lyon contre Scot Erigène, on trouve le mot *quadruvium*, mais avec une autre signification et pour indiquer les règles fondamentales de la philosophie (3).

Le *trivium* et le *quadrivium* des écoles du moyen-âge représentaient les sept arts libéraux, enseignés dans les écoles romaines et gallo-romaines et formellement indi-

(1) Mabillon. Acta S. Ord. Bened. section VI, p. 544. Ut primum competit rudibus, *decurso artium trivio*, non solum claruerunt prosa et metro, verum et forenses controversias acuto et vivaci oculo mentis deprehensas expediebant seu removebant sedulo. — Deniquè *quadruvium* naturali ingenio vestigantes degustaverunt, atque non minimum in ipso quoque valuerunt.

(2) Du Cange, vis Trivium et quadrivium d'après Ugutio: *trivium*, quasi triplex via *ad eloquentiam*; *quadrivium*, quasi quatruplex via *ad sapientiam*.— Undè *triviales* et *quadriviales* dicuntur qui docent vel student in trivio et quadrivio.

(3) Quadruvium regularum totius philosophiæ. — Mundanæ doctrinæ quadruvia (Du Cange, v° *Quadruv.*).

quées ou expliquées par Cassiodore, dans ce même ordre : Grammaire, rhétorique, logique ; — arithmétique, géométrie, musique, astronomie. — Cette nature et cet ordre d'objets d'enseignement, formant les lettres libérales, ont passé du traité de Cassiodore *de Arte grammaticâ vel de disciplinis* dans les éléments de philosophie de Bède le Vénérable, qui fut le père de l'enseignement du moyen-âge, et dans le traité sur les sept arts libéraux composé par Alcuin et dédié à Charlemagne (1). Mais les sept arts, dans Bède et dans Alcuin, formaient seulement les degrés par lesquels l'homme devait s'élever de l'étude des lettres, des arts, de la nature créée à la science de Dieu et de la religion, à la théologie. — Au VIe siècle, Cassiodore, qui est sur la limite de deux mondes [470-562], et qui transmet au monde envahi par les barbares la doctrine des anciennes écoles, comprend dans la philosophie la science divine, sans l'appeler par le nom de THÉOLOGIE, qui a indiqué une science à part et *sui generis* (2). — Au VIIIe, au IXe et au Xe siècle, Bède, Alcuin, Gerbert surtout, l'appellent par son nom propre, la distinguent des autres branches de connaissances et la placent dans un ordre supérieur. L'enseignement scolaire les a suivis. Le *trivium*, le *quadrivium*, dans les écoles du moyen-âge, ont représenté purement et simplement les sept arts libéraux. Ils ont laissé en dehors la théologie proprement dite, qui a été enseignée spécialement et pour elle-même. Or, cette différence entre les éléments d'instruction purement humaine marqués par Cassiodore,

(1) Bedæ elementa philosophiæ, en 4 livres. — Dans ses œuvres complètes, 1688, édit. de Cologne en 8 vol. in-f°. — Voir le t. II, p. 229. — Alcuini opera, édit. 1617, 8 vol. in-f°.

(2) Cassiod. *De dialectica*. Philosophia est divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia (p. 393).

organe des écoles de l'antiquité, et ceux reconnus nécessaires, dans l'ordre ecclésiastique, par Bède et Alcuin, placés sur le seuil d'une époque nouvelle, a créé la distinction fondamentale dans les universités du moyen-âge entre les *écoles des arts* et les *écoles de théologie*, distinction représentée dans l'Université de Paris, pour les arts par l'école de Ste-Geneviève, pour la théologie par l'école de Notre-Dame devenue au XIIIe siècle le collége de Sorbonne.

Ceci nous ramène aux écoles de Paris.

Ce que Charlemagne avait fait pour l'école du palais et l'école de Tours, ce que Charles le Chauve avait fait pour l'école palatine ou publique de Paris, le roi Robert, qui régna seul de 996 à 1031, le fit pour l'église et l'école de Ste-Geneviève.

Le fils pieux de Hugues-Capet eut pour Ste-Geneviève, patronne de Paris, le même culte que les premiers rois de la dynastie mérovingienne.

L'Eglise était collégiale et desservie par des chanoines réguliers; Robert leur accorda le droit de prendre leur doyen dans leur congrégation seulement, le droit de conférer eux-mêmes leurs prébendes ou bénéfices à qui bon leur semblerait, et concéda d'autres immunités et franchises qui donnaient une nouvelle importance aux vastes possessions dépendantes de l'Eglise. Les anciens registres, que le bénédictin Dubreuil put librement consulter au commencement du XVIIe siècle, constataient ces immunités et les présents d'or et d'argent dont le roi avait enrichi le grand autel. Ils contenaient aussi le témoignage que son fils Henri Ier avait confirmé tous les droits et immunités par des lettres-patentes datées de l'an 1035 (1).

(1) Dubreuil, *Antiquités de Paris*, p. 274.

L'église de Ste-Geneviève jouissait anciennement déjà d'un grand privilége. Elle n'était pas sous la juridiction ordinaire de l'évêque de Paris ; elle relevait directement du pape, elle était placée sous sa juridiction immédiate. L'appel des sentences de l'official ressortissait au Saint-Siége. — Cette prérogative lui fut-elle accordée dès le temps de sa fondation, lorsque l'église était dédiée à saint Pierre et à saint Paul ? c'est probable. Mais si l'origine peut être douteuse, la qualité d'*église privilégiée* ne l'est pas. La preuve authentique en est consignée dans une bulle du pape Pascal II, de l'an 1108 (1), et dans une autre bulle, donnée en 1165 par le pape Alexandre III, laquelle contient l'énumération des églises collégiales et des abbayes placées sous la juridiction de l'évêque de Paris, et n'y comprend point l'église de Ste-Geneviève (2).

Cet antique privilége de juridiction eut une grande influence sur la coutume des papes de régler en France, au moyen-âge, l'organisation et l'enseignement des universités. Le droit des papes s'étendit naturellement de l'église de Ste-Geneviève à l'école des arts ou des lettres qui en dépendait, et l'extension fit ensuite un autre progrès. De l'école des arts de Ste-Geneviève et de l'université de Paris, dont cette école formait une partie importante, le pouvoir du pape passa, par analogie, aux autres écoles et universités de province ; et cela, sans aucun obstacle de la part du pouvoir royal. — Les écrivains du XVIe siècle, comme Pasquier, qui, dans leur jugement du passé, niaient le droit des papes du moyen-âge sur les universités, n'avaient pas fait attention à la source de

(1) La bulle porte *subjectis nostris*. Dubreuil, p. 269.

(2) Chopin en donne le texte dans son *Traité de la police ecclésiastique*, t. IV de ses œuvres (édit. franç.) p. 464.

laquelle le droit et l'usage étaient provenus. Pour réfuter leurs attaques rétrospectives et justifier en droit la conduite des papes, d'autres auteurs, même parmi les modernes (1), ont dit que la théologie, faisant partie de l'enseignement dans les écoles, l'intervention du Saint-Siége dans la fondation des universités, était appelée par la force même des choses. Mais cette raison n'a pas de valeur juridique; car ce sont les évêques qui avaient juridiction ordinaire et naturelle sur les écoles de théologie et même sur les écoles des lettres et des arts libéraux instituées dans leurs diocèses, comme l'ont expressément reconnu, au XII[e] et au XIII[e] siècle, les papes Eugène III et Clément IV (2). Il avait donc fallu que l'intervention des papes vînt d'un autre principe, et elle était venue de la juridiction directe et extraordinaire qui appartenait légitimement au pape sur l'église de Ste-Geneviève et son école. Le principe étant une fois donné en faveur du pape, il n'en fallait pas davantage au moyen-âge. La loi d'analogie dans les faits de civilisation et la haute suprématie qui s'attachait au Saint-Siége ont fait le reste.

Le roi Robert, en favorisant l'église collégiale de Ste-Geneviève, favorisait l'école qui en avait toujours dépendu. Il fit bâtir un cloître auprès de l'église et rendit l'école extérieure plus accessible et plus vaste (3). Sous son règne un prêtre de la savante église de Liége, Hubolde,

(1) V. l'ouvrage de M. Raynal, av.-gén., sur l'histoire du Berry, liv. IX, ch. 1[er] (t. III, p. 351).

(2) Lettre du pape Clément IV au roi d'Aragon, comte de Montpellier, au sujet de l'évêque de Maguelonne, année 1268. Elle cite expressément la décision d'un concile présidé par Eugène III, pape de 1145 à 1153. Le texte de la lettre se trouve dans CASENEUVE, *franc-aleu*, liv. I, p. 44.

(3) Dubreuil (p. 274) rapporte l'*Obit* de l'église de Ste-Geneviève portant : obiit Francorum rex Robertus qui *dedit claustrum*, etc.

vint à Paris et se joignit aux chanoines de Ste-Geneviève pour enseigner dans leur école des arts. Nous en trouvons la preuve dans un document authentique, une épitaphe que nous a transmise l'itinéraire d'Ortellius; le texte porte : « Que dirai-je de HUBOLDE, qui jeune encore et « après avoir satisfait à la discipline scolaire, se rendit à « Paris, et s'attacha *aux chanoines de Sainte-Geneviève?* « Bientôt il fut le directeur de plusieurs écoles. L'évêque « de Liége, Notger l'y laissa pendant un certain temps; « mais enfin il le contraignit par l'exécution canonique « d'une sentence épiscopale à retourner dans son dio- « cèse, laissant derrière lui d'insignes témoignages de sa « science et de sa moralité (1). »

L'évêque Notger, dont il est fait mention, vivait au temps du roi Robert, et ce document nous reporte, par conséquent, au commencement du XIe siècle. — A partir de cette époque, nous avons l'indication certaine de professeurs qui ont enseigné à Paris dans le cours du même âge. Parmi les scolastiques contemporains dont Aldemann, directeur de l'école de Liége en 1048 et plus tard évêque de cette ville, a célébré les services, se trouvent Rainault à Tours, Engelbert à Orléans, et LAMBERT à Paris (2). Le scolastique Gozechinus, dans sa lettre si remarquable de l'an 1060, signale aussi au nombre des professeurs d'une grande autorité, Hérimann à Reims, Bérenger de Tours, dont il déplore les erreurs, et DROGON à Paris (3). Vers la fin du XIe siècle, sous le roi Phi-

(1) Le texte, emprunté à une épitaphe de Notger, en l'église de St-Jean-l'Evangéliste, à Liége, a été transcrit dans l'itinéraire d'*Ortellius* et de *Jean Vivien;* il se trouve dans DUBREUIL (*Antiq. de Paris*, p. 281).

(2) Mab. vet. anal. I, p. 420.

(3) Herimann Remensis, *Drogo parisiensis....*, præstantes et præcipuæ auctoritatis viri (*Mab.* vet. anal. IV, p. 385).

lippe Ier, un élève de Bérenger, plus fidèle que son maître aux bonnes doctrines, SAINT BRUNO professa successivement à Paris et à Reims avant de fonder, en 1084, l'ordre des Chartreux.

Parmi les disciples et les maîtres célèbres de l'école de Ste-Geneviève, dans la deuxième moitié du XIe siècle, fut un chanoine de Compiègne, ROSCELIN, breton d'origine, lequel chargé d'enseigner la dialectique professa, le premier, la doctrine du *nominalisme*.— Comme Scot Erigène, chef de l'ancienne école palatine, comme Bérenger, chef de l'école de Tours, Roscelin voulut passer de la philosophie à l'application théologique et il tomba dans l'erreur. Il attaqua le mystère de la Trinité dans lequel le professeur nominaliste voyait trois Dieux; il fut condamné en 1092 dans un concile tenu à Soissons (1). Pour couvrir son hérésie, il s'était abrité du grand nom de Lanfranc, archevêque de Cantorbèry, mort en 1089, et de l'autorité de saint Anselme, abbé du Bec en Normandie, avant d'être archevêque du même siége. Saint Anselme démentit ces imputations de doctrine par une lettre, destinée au Concile, dans laquelle il disait : « Pour ce qui me regarde, « je veux que tout le monde sache que je crois de cœur « et confesse de bouche les trois symboles des apôtres, « du concile de Nicée, de saint Athanase, et qu'en par- « ticulier j'anathématise le blasphème qu'on m'a dit être « proféré par Roscelin; et quiconque le soutient, fût-il « un ange, je lui dis anathème (2). » — Roscelin se retracta en plein concile; mais bientôt il retomba dans

(1) Fleury, Hist. Eccl. liv. LXVI (p. 397 du t. IV, éd. 1840) indique *Compiègne*. Mais celle de Soissons se trouve dans une lettre du temps insérée dans la collection des conciles (de Labbe) t. X, p. 487. Voir *infra*, la traduction de cette lettre.

(2) Concil. coll., Labbe, t. X, p. 484.

l'erreur des trithéistes, et saint Anselme le réfuta dans un traité intitulé : *De la foi, de la trinité, de l'incarnation*, qui posait la vraie limite entre la philosophie et la religion en établissant « qu'il ne faut pas raisonner *contre* les « enseignements de la foi et de l'Eglise, et que loin de « rejeter ce que l'on ne peut comprendre, il faut hum- « blement avouer que plusieurs choses sont au-dessus de « notre intelligence (1). » — Roscelin fut obligé d'abandonner la chaire de Ste-Geneviève. Il voulut alors enseigner à Chartres dans l'école fondée par Fulbert : Yves de Chartres l'en détourna, en lui conseillant d'écrire contre les doctrines pernicieuses qu'il avait proclamées et de réparer ainsi publiquement le scandale produit dans l'Eglise (2). — Repoussé de France, il dogmatisa en Angleterre, il y attaqua saint Anselme devenu archevêque de Cantorbéry. — Repoussé d'Angleterre, il dirigea ses attaques contre son successeur dans la chaire de Ste-Geneviève. Ce professeur, appelé Pierre (et qui était probablement Pierre Abailard), écrivit pour sa défense à l'évêque de Paris une lettre où il prenait l'offensive : « J'ai appris, disait-il, de « quelques-uns de mes disciples que cet ancien ennemi « de la foi, convaincu au concile de Soissons d'avoir « enseigné qu'il y avait *trois Dieux*, s'est déchaîné contre « moi à l'occasion d'un petit ouvrage que j'ai composé « *sur la Trinité*... Je remercie le Seigneur, et je me glo- « rifie d'avoir pour ennemi l'ennemi de Dieu et pour ad- « versaire celui de la foi. Depuis qu'il m'a attaqué, il me « semble que je suis au nombre des gens de bien, car il « n'a jamais été opposé qu'à ceux qui se distinguent par « leur vertu... Ce faux dialecticien, ce faux chrétien ne

(1) Epistol. *S. Ansel.* lib. II, ep. 35 et 41.

(2) Yvonis carnut., epist. 7.

« fait aucun cas des saints Pères, et il abuse sans pudeur « des saintes Ecritures (1). »

L'école des arts de Ste-Geneviève n'avait pas de chaire spéciale pour l'enseignement théologique ; elle ne se rapprochait des matières de celui-ci que par la dialectique et ses applications. C'est à l'école de Notre-Dame que la théologie était légitimement enseignée ; et à la fin du XI[e] siècle Guillaume de Champeaux y professait avec un grand succès, opposant à la doctrine hardie et agressive du *nominalisme* de Roscelin la doctrine élevée et plus orthodoxe du *réalisme*.

C'est le moment où un autre breton, de famille noble, PIERRE ABAILARD, vint à Paris se mêler aux nombreux étudiants qui suivaient les diverses écoles des lettres et de la théologie. Le disciple devint bientôt maître à son tour ; et avec Abailard qui put successivement occuper, comme professeur, la chaire de Guillaume de Champeaux à l'école de la cathédrale et celle de Roscelin dans l'école de Ste-Geneviève, nous touchons aux XII[e] siècle et aux origines les plus apparentes de l'Université de Paris.

La scolastique appliquée à la théologie a communiqué un grand mouvement aux intelligences dans le XII[e] siècle, à l'époque même où les croisades venaient de donner une secousse au monde politique.

« La philosophie scolastique (a dit un illustre historien « de la philosophie) est une époque de barbarie à la fois « et de lumière ; c'est Charlemagne qui l'ouvre avec « Aristote et Boëce ; c'est Abailard qui la résume et la « couronne (2). »

(1) Concil. coll., t. X, p. 487.

(2) Introduction au *Sic et Non* d'Abailard, manuscrit publié par M. COUSIN dans la collection des *Documents inédits sur l'hist. de France*.

Ce n'est pas ici le lieu de rechercher comment le livre de Boëce, contenant les trois premières parties de *l'organum* d'Aristote et quelques fragments de l'introduction de Porphyre, a servi de lien entre la philosophie de l'antiquité et celle du moyen-âge : ce sujet a produit de nos jours, dans l'introduction au *Sic et Non* d'Abailard, un chef-d'œuvre d'exposition historique et philosophique. Il nous suffira de rappeler que le problème posé et non résolu dans l'introduction de Porphyre, philosophe du IIIe siècle, sur les genres et les espèces, a servi d'excitation et d'aliment aux esprits, et que les solutions diverses des commentateurs ont donné naissance aux écoles divergentes du *nominalisme* et du *réalisme :* l'une soutenant que les individus seuls existent ou constituent l'*essence* des choses, et que les *genres* et les *espèces*, appelés alors les *universaux*, n'étaient que des mots et un jeu du langage ; — l'autre enseignant que l'*essence* des individus est dans le genre auquel ils se rapportent, et que, comme individus, ils sont des accidents. — La phrase de Porphyre devenue célèbre dans les écoles est celle-ci : « Je « chercherai point si les genres et les espèces existent « par eux-mêmes ou seulement dans l'intelligence, ni « dans le cas où ils existeraient par eux-mêmes s'ils sont « corporels ou incorporels, ni s'ils existent séparés des « objets sensibles ou dans ces objets et en font partie (1). »

Dans l'antiquité les deux termes opposés de cette alternative étaient Platon et Aristote,

Au moyen-âge, les deux termes de l'alternative se renouvelèrent dans les systèmes contraires des *universaux* et des *nominaux*.

Le nominalisme, favorable à la notion absolue des *in-*

(1) Texte rapporté et traduit dans l'Introd. de M. Cousin.

dividus et des objets sensibles, se produisit le premier à la fin du XIe siècle par Roscelin; le réalisme, favorable à la doctrine sur l'essence nécessaire et la permanence des idées, se produisit le second et comme défense, au commencement du XIIe siècle, par Guillaume de Champeaux. — Quand la querelle du *nominalisme* et du *réalisme* passa de la spéculation dans la pratique, les deux écoles philosophique et théologique furent représentées par les deux plus grandes intelligences du XIIe siècle; l'école nominaliste et hétérodoxe par Abailard, l'école réaliste et orthodoxe par saint Bernard.

C'est du mouvement intellectuel imprimé par ces deux écoles et de la réunion des étudiants affluant de toutes parts dans la capitale qu'est née l'Université de Paris, comme CORPORATION.

Guillaume de Champeaux, chef de l'école réaliste, était archidiacre de Notre-Dame et enseigna dans l'école de la cathédrale ou du cloître jusqu'en 1108. — Il fonda ensuite l'abbaye de Saint-Victor, et l'école de ce nom qui jeta, dès son origine, un vif éclat sous sa direction personnelle; il fut plus tard évêque de Châlons-sur-Marne, se lia intimement avec saint Bernard et mourut en 1121.

Pierre Abailard, né près de Nantes, en 1079, se rendit jeune à Paris, mais déjà plein d'ardeur pour la controverse; et, dès l'année 1108, il commença contre l'école des réalistes sa lutte retentissante. Il releva la doctrine des nominalistes vaincus, en la modifiant et en effaçant d'abord la rudesse agressive que lui avait donné Roscelin. Il ne dit plus que les genres et les espèces ou les universaux ne sont que des mots; il les considéra comme des classes plus ou moins étendues de qualités similaires appartenant aux individus, ou comme des *conceptions* et des

produits réels de l'esprit, ce qui fit donner à son système la dénomination de *conceptualisme*. — Dans cet ordre d'idées il enseigna, d'abord avec un grand succès, la théologie dans l'école de Notre-Dame, la dialectique dans l'école des arts de Ste-Geneviève. Mais il entra imprudemment dans le domaine des controverses théologiques et il se heurta comme Bérenger, comme Roscelin, contre le mystère de la Trinité. Traduit devant le concile de Soissons, en 1121, il reconnut son erreur. Plus tard il y retomba. Dénoncé alors à saint Bernard, il fut combattu par lui devant le concile de Sens, en 1140, à raison de l'ensemble de ses doctrines sur la Trinité, sur la grâce, sur la personne du Christ; et le père de l'église du moyen-âge le fit condamner par le concile sous l'empire de ce reproche accablant : « Lorsqu'il parle de la Trinité, il « respire Arius; lorsqu'il parle de la grâce, il respire « Pélage; lorsqu'il parle de la personne du Christ, il « respire l'hérésie de Nestorius (1). »

Abailard, voué au silence et au repentir, mourut en 1042, dans le monastère de Saint-Marcellin, de l'ordre de Cluny.

Ses nombreux disciples avaient suivi le mouvement imprimé aux esprits sans suivre le professeur dans ses aberrations théologiques. Il avait trouvé à Paris deux écoles principales : celle de la cathédrale ou du cloître Notre-Dame pour la théologie; celle de Ste-Geneviève-du-Mont pour les lettres et la philosophie. Guillaume de Champeaux et lui en laissèrent après eux beaucoup d'autres, qui s'étaient formées dans les églises ou les monastères

(1) Cum de trinitate loquitur, sapit Arianum; cum de gratiâ, sapit Pelagium; cum de personâ Christi, sapit Nestorium.

pour soutenir ou combattre leur système. Au nombre des principaux disciples d'Abailard et des imitateurs de sa méthode fut PIERRE LOMBARD (mort évêque de Paris, en 1160), le véritable créateur, par son *liber sententiarum* de la théologie scolastique, celui qui imposa par la force de sa doctrine aux écoles du moyen-âge un enseignement orthodoxe et inflexible comme le dogme lui-même, et celui qui aurait le plus de droits au titre de fondateur de l'Université de Paris, si l'histoire pouvait attacher privativement à quelqu'un ce titre glorieux (1).

Mais ce droit exclusif ne peut-être revendiqué ni pour Pierre Lombard, ni pour aucun autre.

En se reportant aux faits que nous avons successivement rappelés dans ce mémoire, on voit que pour l'enseignement des lettres divines et humaines, Charlemagne avait pris une grande et féconde initiative; que depuis la fin du VIIIe siècle, la mission de l'enseignement avait été protégée en France, et que Charlemagne avait eu des successeurs pour le patronage des écoles dans Louis le Pieux, Charles le Chauve, Robert, fils de Hugues-Capet, et Henri Ier; que la tradition d'un *enseignement public* des lettres, des arts libéraux et de la théologie, n'a pas été interrompue depuis la fin du VIIIe siècle jusqu'au milieu du XIIe, depuis Alcuin jusqu'à Pierre Lombard; qu'elle a été soutenue à travers les désordres intérieurs, les ravages des normands, les oppressions féodales par les mains fortes et habiles de tous ces hommes d'étude et de conviction qui se transmettaient dans les écoles monastiques, ecclésiastiques ou palatines les destinées de *l'une et de l'autre philosophie*, selon la belle expression d'un

(1) V. Pasquier, *Rech.* liv. IX, ch. IV, p. 901.

pape du moyen-âge. La loi que Charlemagne avait promulguée, en 788, qu'il y aurait une école par *chaque évêché* et par *chaque monastère*; les dispositions votées par les conciles de Paris et de Savonnières, en 845 et 859, sur l'entretien permanent d'écoles publiques et normales fondées par l'autorité des rois, ont sauvé la civilisation et constitué des foyers d'instruction qui ont préparé, sur divers points de la France, de grandes lumières pour l'Eglise, pour les lettres, pour la société politique et civile.

L'origine apparente et légale de l'Université de Paris comme *corporation* ne prend date dans l'histoire qu'après le XIIe siècle; mais l'établissement des écoles, *l'institution de l'enseignement public* est bien antérieur à la naissance légale de la corporation universitaire, et retrancher les écoles, qui ont produit l'Université à travers les labeurs de quatre siècles, des origines mêmes de l'Université, c'est faire l'histoire naturelle d'un arbre antique et majestueux, sans s'occuper des racines et du sol où ces racines ont puisé leur sève et leur force productive.

Pasquier, dans le IXe livre de ses *Recherches*, a combattu avec son érudition toujours facile et intéressante, et avec plein succès, l'opinion de Vincent de Beauvais et du bénédictin Dubreuil qui attribuaient expressément à Charlemagne la création de l'Université de Paris, et qui confondaient l'Université avec l'Ecole du palais, opinion fausse qui, depuis, a été reproduite par Du Boulay, dans son histoire de l'Université. Mais Pasquier, de son côté, a trop oublié peut-être que dans les écoles antérieures au XIIIe siècle il y avait un caractère *d'institution publique de l'Etat et de l'Eglise*, qui appartient aussi aux origines de l'Université. Il a fait prédominer les vues du juriste sur celles de l'historien et n'a pas distingué l'origine sco-

laire de l'Université de Paris, comme institution publique, de l'origine légale de l'Université, comme corporation.

Nous avons tâché d'éviter cette confusion; et après avoir recherché dans le travail qui précède, l'origine scolaire de l'Université comme institution publique, nous allons déterminer l'origine légale de la corporation universitaire.

Section 5. — *Origine légale de l'Université de Paris comme corporation. — Ecole de Ste-Geneviève. — Organisation universitaire au XIIIe siècle.*

L'origine apparente et légale de l'Université de Paris, comme corporation, se trouve au commencement du XIIIe siècle. C'est lorsque le nombre toujours croissant des étudiants, sous les règnes protecteurs des franchises communales de Louis VI, Louis VII et Philippe-Auguste, a intéressé l'ordre public de la cité, qu'on voit apparaître la corporation des *scholares* dans les ordonnances des rois et les décrétales des Papes, La dénomination d'*Université* naît alors de l'idée même de corporation. *Universitas*, dans le langage romain et classique, signifiait corporation; la langue vulgaire en fit le nom d'*Université* qui d'une qualification générale et applicable à toute corporation est resté spécialement attaché, en français, à la grande corporation de l'enseignement.

La corporation apparaît la première fois pour recevoir des droits ou des priviléges : c'est là ce qui constitue le caractère légal de toute corporation reconnue par l'Etat. Le premier document authentique, en cette matière, est le privilége de juridiction accordé par Philippe-Auguste, en 1200, aux *parisienses scholares*. Il résulte de ce privi-

lége que les *scholares* (écoliers et maîtres) sont placés sous la protection de la *justice du roi* quand ils ont à se plaindre d'injures ou d'offenses; et qu'ils sont justiciables seulement de la cour ecclésiastique, quand ils sont eux-mêmes l'objet de la plainte des tiers. Le privilége de juridiction a donc deux faces et offre deux garanties différentes selon que les *scholares* sont demandeurs ou défendeurs. — Demandeurs, ils doivent traduire les citoyens devant la justice royale; — défendeurs, ils doivent être appelés devant la cour ecclésiastique (1). L'ordonnance portait que le prévôt de Paris, qui était l'officier de la justice du roi, devait jurer à son entrée en charge, dans une église de Paris *et coràm scholaribus*, qu'il garderait de bonne foi les priviléges (2). Les *scholares*, du reste, étaient réputés clercs, d'après les termes mêmes de l'ordonnance (3).

Les lettres-patentes de Philippe-Auguste ne concernaient que la juridiction criminelle. — Quant à la juridiction civile pour les dettes des étudiants et les réclamations qui leur étaient adressées, le maître lui-même l'exerçait sur l'élève : « *Quilibit magister* (disaient des sta- « tuts de 1215) *forum sui scholaris habeat* (4). »

Si une cause intéressait la corporation tout entière ou l'Université en corps, la connaissance en appartenait au

(1) Lettres-patentes de Philippe-Auguste données à Bethisi, en 1200, art. 6, et art. 4 et 8. En cas de flagrant délit, la justice du Roi pourra arrêter les *scholares*, mais seulement pour les remettre au juge ecclésiastique. Ord. t. I, p. 23.

(2) Lett.-pat. de 1200, *Manuscrit du trésor des chartres* (ord. I, p, 25, note 9 *in fine*).

(3) De securitate scholarium *clericorum* in posterum parisiensium hæc ordinavimus (I-24).

(4) Statuta ann. 1215, Bulæus, lib. III, p. 82. Cette juridiction civile fut attribuée au Châtelet de Paris, en 1340.

roi lui-même, et fut déférée, à partir du XVe siècle, au Parlement (1).

L'ordonnance de 1200 reconnaît une classe de personnes privilégiées ; elle suppose la corporation, mais elle n'emploie pas expressément cette dénomination.

Le document authentique et législatif qui contient pour la première fois la qualification d'*universitas* ou de corporation est une lettre décrétale de l'an 1208. Le pape Innocent III répond à une demande des *scholares* d'avoir un syndic ou procureur pour défendre ou poursuivre les intérêts de la corporation, et il les y autorise. La décrétale est adressée aux *Scholares parisienses*. Dès les premiers mots elle porte *vestra universitas*, ce qui signifie bien clairement votre corporation. Elle ainsi conçue :

« Comme dans les causes qui sont mues contre vous et « pour vous, votre corporation (*vestra universitas*) ne « peut facilement intervenir pour agir et répondre, vous « nous demandez qu'il vous soit permis, par notre auto- « risation, d'instituer un procureur à cet effet. Bien que « d'après le droit commun (*de jure communi*) vous puissiez « faire cela, nous vous accordons cependant, par l'auto- « rité des présentes, la faculté d'instituer procureur dans « ces circonstances (2). »

Innocent III, jurisconsulte versé dans la connaissance du droit romain, ne manque pas, comme on le voit dans la décrétale, de rappeler que la faculté demandée par les *scholares* d'avoir un syndic ou procureur était *de droit commun*, c'est-à-dire, conforme au droit romain, par cela

(1) Ordonnance de Charles VII, de 1446.

(2) Decretal. Grég. IX, lib. I, tit. 38, c. VII, de procurat. (Corpus canon. t. II, p. 64, édit. Pithou).

même qu'ils étaient une corporation reconnue par l'autorité publique. Mais les *scholares* avaient un grave motif à former cette demande; car d'après l'usage de France, attesté par Jean Faber, le droit d'avoir un syndic n'était pas celui de toute corporation (1), et la faculté expressément accordée à cet égard par le pape était, de sa part, la reconnaissance et l'autorisation formelle de la corporation déjà reconnue par le pouvoir temporel. Les deux puissances concouraient ainsi, au commencement du XIIIe siècle, à sanctionner et à protéger l'existence de la corporation de l'enseignement, le roi en accordant des priviléges de juridiction, le pape en concédant le droit de syndicat. Le pape, qui avait juridiction directe sur l'Eglise et l'école de Ste-Geneviève, la plus importante par le nombre des étudiants, exerça bientôt son droit d'une manière plus précise, en chargeant le cardinal-légat Robert de Courçon de faire des règlements pour les écoles, règlements contenus dans les statuts de l'année 1215.

Telle est *l'origine légale* de l'Université de Paris comme corporation ou personne civile : elle date de 1200 et 1208. Là évidemment n'est pas *l'origine scolaire* de l'Université. Les écoles sont bien antérieures à l'état d'association ou de personne morale. Les écoles de Notre-Dame et de Ste-Geneviève, celles des monastères de St-Germain, de St-Victor et beaucoup d'autres sont devenues par le fait les écoles de l'Université de Paris. Mais aucun diplôme de roi ni aucune bulle de pape ne les a érigées en *Université*. Les statuts rédigés en 1215 par le cardinal-légat, règlent quelques points particuliers; ils ne

(1) Johan. Fabri institut. lib. II, tit. de rerum divis., § I, *Universitas*. — Jean Faber, jurisconsulte du XIVe siècle, atteste le droit coutumier remontant à une époque antérieure.

disent rien sur la constitution générale de l'enseignement public, établie depuis longtemps dans les mœurs, et née de ce grand mouvement des esprits, qui avait reçu son impulsion de Charlemagne et dont les résultats éclairaient le règne de Philippe-Auguste. Sous les nobles auspices de Philippe-Auguste, comme roi, et d'Innocent III, comme pape, l'UNIVERSITÉ DE PARIS a été reconnue et déclarée une corporation de maîtres et d'étudiants ayant ses droits et priviléges, ses intérêts, ses affinités et la possibilité de ses exclusions (1). Mais la corporation portait en elle quelque chose de plus grand que l'idée de corporation privilégiée ; elle contenait une *institution publique* de l'*Etat* et de l'*Eglise* qui remontait au règne même de Charlemagne, qui embrassait dans sa vaste et progressive unité toutes les branches de la science divine et humaine, la théologie, le droit, la médecine, les lettres, les arts libéraux, et qui fut proclamée, à juste titre, la *fille aînée des rois* par le pouvoir temporel, l'*appui de la foi* par le pouvoir spirituel (2).

Les conditions d'organisation s'approprièrent successivement aux besoins de l'enseignement et de la corporation elle-même. — Nous allons en marquer, au XIIIe siècle, les principaux caractères.

Un passage très-précieux de Rigord, contemporain de

(1) Une décrétale de 1259 emploie l'expression *Universitas magistrorum et scholarium* (Bulæus, III-359). — Les colléges qui furent fondés par la suite à partir du milieu du XIII[e] siècle, depuis celui de Sorbonne et de Cluny, furent compris en l'Université. C'est un fait reconnu en 1443 par une ordonnance de Charles VII rapportée dans Dubreuil, liv. II, p. 733.

(2) *Liber de translatione imperii* (XIII[e] siècle), BULÆUS, III, p. 406. Lorsque le pape Paul II sanctionna l'existence de l'Université de Bourges, il dit dans la bulle du 12 décembre 1464 : *ut fides ipsa dilatetur* (CHENU, prev. et antiq, p. 64. M. RAYNAL, *Histoire du Berry*, III, p. 351).

Philippe-Auguste et l'historien de sa vie, établit que, sous ce prince, les écoles de Paris réunissaient toutes les branches d'enseignement. Il dit : « A cet époque l'étude « des lettres florissait à Paris. Dans cette très-noble cité « non-seulement le *trivium* et le *quadrivium*, le droit ca- « nonique et civil et cette science qui s'applique à la « guérison des maladies et à la conservation de la santé « étaient pleinement enseignés, mais on s'y livrait avec « un zèle encore plus fervent à l'étude des saintes écri- « tures et de la théologie (1). »

L'école des arts de Ste-Geneviève où s'enseignaient le *trivium* et le *quadrivium* ouvrait l'entrée aux autres facultés, la théologie, le droit, la médecine, et elle était naturellement la plus considérable par le nombre des élèves qui la fréquentaient avant de se consacrer aux écoles spéciales. Elle fut le pivot de toute l'organisation. Celle-ci reposa principalement sur la division des étudiants en nations ; — sur la nomination et les prérogatives du recteur ; — sur la charge de chancelier et son droit de conférer la licence d'enseigner : trois éléments d'administration, que nous allons rapidement examiner.

I. C'est dans l'école des arts et pour elle que la division des étudiants en *quatre nations* fut établie. Les quatre nations étaient celles de France, de Picardie, de Normandie et d'Allemagne. Tous les étudiants, de quelque contrée qu'ils fussent, devaient être répartis entre ces quatres nations qui se subdivisaient en provinces, et dont une, la province de Bourges, recevait les étudiants venus de l'Italie, de l'Arménie, de la Perse et gé-

(1) Rigordus, in vitâ Philip.-Augusti. Duchênes, v, p. 750. D. Bouquet, XVII.

néralement de tous les pays du monde non expressément compris dans les autres provinces. Chacune de ces quatre nations élisait un procureur, qui représentait ses intérêts et concourait à l'élection du recteur de l'Université.

II. Le recteur était nommé d'abord tous les mois, et cet usage remontait à des temps très-anciens. C'était un grand trouble pour les études. Un règlement du cardinal-légat de Ste-Cécile, de l'année 1278, établit que l'élection ne se ferait plus que tous les trois mois (1). C'est dans l'école des arts seulement et parmi les maîtres ès-arts que l'élection du recteur pouvait se faire. Cet usage s'est toujours maintenu et a perpétué ainsi la prépondérance de l'école des arts. L'élection se faisait sur le territoire de la juridiction de l'église de Ste-Geneviève; et lorsqu'à la fin du XIIIe siècle les grandes écoles pour la faculté des arts furent bâties dans la rue du Fouarre, qui relevait de cette juridiction, le lieu de la réunion fut dans l'église la plus voisine, celle de St-Julien-le-Pauvre (2).

(1) Bulæus, t. II, p. 662. Pasquier, liv. IX, c. XXI. Savigny, *Histoire du droit romain au moyen-âge*, t. III, p. 31.

(2) La bulle du pape Grégoire IX (1227 à 1241) contient la déclaration que la paroisse et juridiction de Ste-Geneviève, comprise en l'enclos des murs de la cité de Paris s'étendait *entre les deux ponts* (v. Dubreuil, antiq. p. 282). Il parle des écoles de la rue du *Foarre*, p. 638.

La rue du Fouarre, tracée au commencement du XIIIe siècle au pied de la montagne Ste-Geneviève, réunissait les quatre écoles des quatre nations. M. Victor Leclerc a fait justement remarquer que ces écoles existaient à la fin du XIIIe siècle, puisqu'elles sont citées dans le poème du Dante, à l'occasion du professeur Siger :

Essa e la luce eterna di Sigieri,
Che leggendo nel vico *degli strami*...
(canto X, verso 136.)

(Voir la notice de M. V. Leclerc sur Siger de Brabant, histoire littéraire continuée par l'Académie des inscript., t. XXI, p. 107).

Si les procureurs des quatre nations ne pouvaient s'entendre sur le choix du nouveau recteur de l'Université, le recteur en exercice était appelé pour recueillir les voix. — Si l'accord n'avait pu se faire sous sa médiation, chaque nation désignait quatre électeurs pour procéder à la nomination du recteur, à la majorité des voix. Les électeurs étaient renfermés en conclave, sans prendre aucune nourriture et sans communication avec le dehors, pendant tout le temps que brûlait une bougie d'un certain poids. — Si la majorité n'avait pu se former, les maîtres ès-arts envoyaient d'autres électeurs pour remplacer les premiers (1). Ainsi l'élection du recteur se faisait non directement, mais à deux degrés.

La procession pour l'inauguration rectorale avait lieu avec une grande pompe, avec une exacte observation des rangs et des titres; et comme tous les ordres religieux de Paris, auxquels il était permis de prendre des degrés en l'Université, y étaient représentés, il arriva quelquefois que la tête de la procession entrait à St-Denis lorsque le recteur était encore à Paris, au point de départ (2).

Dans les actes publics des facultés, le recteur précédait le nonce du pape et les cardinaux. Quand le légat du pape faisait son entrée à Paris, le recteur se présentait à lui, mais sans sortir de la ville et lui faisait jurer de n'altérer ni diminuer les priviléges conférés par les papes à l'Université de Paris. — Il ne sortait de la ville que pour le pape en personne et pour le roi. — Lorsque le roi devait faire son entrée à Paris, le recteur allait au-devant de lui. Il lui jurait obéissance au nom de l'Université et

(1) Dubreuil, antiq., p. 604.

(2) Dubreuil, antiq., p. 605. — Pasquier, liv. III, p. 267, citeprincipalement une procession de 1409. La procession se répétait chaque mois.

recevait du prince la confirmation des priviléges universitaires. — Au mariage des rois, le recteur prenait siége et rang d'honneur, comme représentant la *fille aînée* des rois de France.

III. Le chancelier de l'Université fut primitivement le chancelier même de l'église de Ste-Geneviève, qui seul avait le droit de conférer la *licence d'enseigner* pour les arts et les autres facultés. Toutefois, la licence ou promotion qu'il accordait en théologie ne valait que pour l'enseignement théologique en la paroisse et juridiction de Ste-Geneviève (1). Le théologal ou chancelier de l'église de Notre-Dame licenciait pour la théologie, en dehors de ces limites. Mais en 1238, ce chancelier de Notre-Dame, qualifié par le pape de CHANCELIER DE PARIS, reçut d'une bulle de Grégoire IX la confirmation expresse et extensive de son droit, afin de régir les facultés de théologie et de droit et de *licencier en ces facultés*. A partir de cette époque, il prêta serment devant l'évêque ou le chapitre, en présence de deux *maîtres de l'Université*, « qu'il n'accor« derait la licence d'enseigner qu'à des sujets dignes, en « ne considérant que l'intérêt de la cité et l'honneur des « facultés elles-mêmes (2). » Depuis cette décrétale, qui associait les maîtres ès-arts de l'Université au chapitre de Notre-Dame pour la réception du serment, le chancelier de Ste-Geneviève perdit beaucoup de son ancienne prérogative; il finit par ne plus accorder de licence que pour

(1) Dubreuil. antiq., p. 281.

(2) Cancellarius parisiensis. . . . . . . vocatis ad hoc et præsentibus *Universitatis* scholarium duobus magistris, in suâ institutione jurabit. . . . . . . secundum conscientiam suam, loco et tempore; secundum statum civitatis et honorem ac honestatem Facultatum ipsarum, non nisi dignis licentiam largietur; datum Viterbii, 1238 (texte dans DUBREUIL, loc. cit.).

les lettres, et de là vint le titre qu'il a conservé jusque dans les temps modernes de *chancelier des arts*. Celui de Notre-Dame, en vertu d'un règlement de 1272, exerça même, concurremment avec lui, le droit de licencier pour les arts (1). L'aspirant à la maîtrise choisissait dès-lors entre le chancelier de Notre-Dame et le chancelier de Ste-Geneviève pour recevoir solennellement, après examen, l'insigne de la maîtrise-ès-arts, *lauream magistralem* (2). C'est ainsi que par les modifications successives des usages et règlements, les rôles des deux chanceliers se sont trouvés intervertis quant à leur importance respective. Mais si la prérogative originaire du chancelier de Ste-Geneviève s'est amoindrie devant celle de l'ancien théologal de Notre-Dame, le pouvoir en lui-même a subsisté : seulement, à mesure que l'école de théologie croissait en importance, le pouvoir du chancelier diminuait dans l'église de Ste-Geneviève et se fortifiait dans l'église de Notre-Dame.

Dans les premiers temps, la promotion ou la licence d'enseigner n'était accordée par le chancelier qu'à la charge d'une rétribution d'un marc d'argent (3). Une décrétale d'Alexandre III, de l'an 1180, porta que la licence d'enseigner serait accordée gratuitement (4); et trente ans après, le droit absolu du chancelier de conférer la licence reçut une limitation qui fit la force et la dignité des professeurs de l'Université : en 1213, le pape Inno-

(1) Dubreuil, p. 283. — Pasquier, liv. IX, ch. XXI, p. 840. L'examen était dit *d'en haut* et *d'en bas*.

(2) Formule de réception : Quapropter in hujus potestatis signum *hanc lauream magistralem capiti tuo* impono.

(3) Dubreuil, antiq., p. 281.

(4) Corp. jur. canon. Decret. Grég. IX, lib. V, tit. V, liv. III, chap. II.

cent III statua que le chancelier ne pourrait refuser la *licentia docendi* à ceux que les maîtres *présenteraient comme capables* (1). Les archives de l'Université contiennent la preuve manuscrite qu'en cette même année 1213, les professeurs en *droit canon* et en *droit civil* obtinrent, comme les théologiens, les artistes et les médecins, le droit de faire leurs présentations au chancelier pour la licence *legendi de decretis et de legibus* (2).

IV. L'église collégiale de Ste-Geneviève, qui occupe une si grande place dans les origines de l'Université de Paris, avait subi au milieu du XIIe siècle une transformation qu'il importe de constater et qui a garanti la durée de sa suprématie.

Elle avait appartenu, dès son origine, à des chanoines séculiers comme église collégiale ; en 1148, elle devint une abbaye ; l'abbé Suger en fut l'organisateur. Il la composa de douze chanoines réguliers de l'ordre de St-Augustin, détachés de l'abbaye de St-Victor. — Au livre des évangiles, qui était déposé en l'église de Ste-Geneviève, se lisait la mention suivante : « Anno 1148, Ecclesia nos-« tra de statu canonicorum sœcularium ad regularem or-« dinem est mutata, ope atque industria Suggerii, bonæ « memoriæ, sancti Dyonisii abbatis : injungente eidem « abbati domino Eugenio Papa tertio, recordationis « sanctæ, et illustri Francorum rege supra dicto (Ludo-« vico VII).

(1) Bulæus, II, p. 370 et 555. Crevier, hist. de l'Univ., I, p. 236.

(2) Archives au ministère de l'inst. publique. M. Thurot (ancien élève de l'école normale), dans sa thèse de doctorat-ès-lettres sur l'*organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen-âge*, a déjà signalé ce fait, p. 166 (1850). — Les archives de l'école de droit sont nulles ou à peu près pour l'histoire ; elles possèdent seulement deux registres des XVIIe et XVIIIe siècles.

C'était, d'après ce texte, en exécution des volontés unies du pape Eugène III et du roi Louis VII que la transformation de l'église collégiale en abbaye avait été accomplie par l'abbé de St-Denis, régent du royaume. L'accord des deux autorités spirituelle et temporelle, qui avait présidé à la fondation de l'église ancienne, présida aussi à l'organisation nouvelle. En l'an 1150, le pape Eugène III confirma tous les priviléges accordés par ses prédécesseurs à l'église collégiale, et la jouissance des biens temporels qui en avaient dépendu; il renouvela le privilége de juridiction; il déclara l'abbaye de Ste-Geneviève exempte du pouvoir de tout primat, archevêque ou évêque, et soumise directement au Saint-Siége (1). — Le pape Alexandre III statua en outre, que l'abbaye ne cesserait jamais d'être placée sous la règle ordinaire de St-Augustin et que les rois de France ne pourraient la *donner en bénéfice*, ce qui assurait l'indépendance future de l'abbaye royale. — D'autres papes permirent à l'abbé de porter la mitre et les grands anneaux de prélat et lui accordèrent le droit de conférer les ordres mineurs (2). — L'église et l'école de Ste-Geneviève n'avaient donc rien perdu, dans la réorganisation de 1148, du côté de l'autorité spirituelle.

Les rois de France, bien loin de contrarier les vues du Saint-Siége à cet égard, abondèrent dans tous les priviléges de juridiction accordés à cette église, et seulement ils firent participer à la jouissance de ses priviléges les personnes qui les touchaient de près, et les membres des grands corps de l'Etat. Les enfants de France, les officiers du roi, les aumôniers, conseillers, clercs de chapelle et

(1) Dubreuil, antiq., p. 275.

(2) Priviléges accordés en 1226 et 1266 par les papes Grégoire IX et Clément IV.

secrétaires, les conseillers de la cour de parlement, procureurs et avocats du roi, les membres de la chambre des comptes et du grand conseil: tous étaient *privilégiés* en l'église de Ste-Geneviève et placés comme tels sous la juridiction immédiate de sa chambre apostolique. L'abbé de Ste-Geneviève était juge et conservateur des priviléges apostoliques, institué par le St-Siége pour connaître de toutes causes tant ecclésiastiques que civiles. Lorsqu'il déléguait le jugement à un vice-gérant, il déléguait aussi, pour le cas de recours contre la sentence, les juges d'appel qui devaient prononcer à deux degrés successifs; et quand il jugeait lui-même la cause, on ne pouvait relever appel de sa sentence qu'en cour de Rome. — L'excommunication, de sa part, était si redoutée que le parlement, au temps de sa puissance, finit par établir comme jurisprudence obligatoire, que nulle censure, nul monitoire ne serait réclamé de la Chambre apostolique de Ste-Geneviève, sans l'ordonnance expresse de la cour (1).

Tous les priviléges qui entouraient l'église profitaient aux écoles qui en dépendaient et assuraient ainsi, pour l'avenir, la prépondérance de la faculté des arts dans l'organisation de l'Université de Paris. Cette prépondérance

(1) Un proverbe populaire disait : « Il ne faut pas s'ébahir s'il ne profite, *il est excommunié de Ste-Geneviève* (Dubreuil, antiq., p. 278).

Un arrêt du parlement de Paris, *du* 4 *juillet* 1688, rendu sur la provocation de l'archevêque de Paris, réduisit pour l'avenir les priviléges ecclésiastiques dont l'abbé de Ste-Geneviève avait joui jusqu'alors. *Il fait défense* à l'abbé de Ste-Geneviève « d'assister à la cérémonie de la pro-
« cession du St-Sacrement, en habits pontificaux., d'y donner la bénédic-
« tion, de faire promouvoir ses religieux aux ordres par aucun autre que
« par l'archevêque de Paris, ny de décerner *aucuns monitoires*, sinon
« dans les causes qui leur seront renvoyées par arrest ou par sentence
« d'un juge séculier ou qui leur seront dévolues.» (Extrait des registres du Parlement, dans l'appendice au *Synodicon ecclesiæ parisiensis* (édit. 1774, p. 544).

s'est toujours maintenue ; et la suprématie de l'église de Ste-Geneviève n'a faibli que sur un point, le pouvoir du chancelier, dont la supériorité primitive a passé, selon l'expression usitée dans les écoles, du chancelier *d'en haut* au chancelier *d'en bas.*

Section 6. — *Résumé et conclusion.*

Deux caractères étaient imprimés à l'organisation de l'Université de Paris, au XIII[e] siècle : elle formait une institution de l'Etat et de l'Eglise, et une corporation. L'institution touchait, par ses racines, au règne de Charlemagne et au pontificat d'Adrien ; la corporation était née et avait grandi sous la protection du roi Philippe-Auguste et du pape Innocent III. Les deux pouvoirs temporel et spirituel avaient créé l'institution et autorisé la corporation : mais les deux origines étaient séparées par un intervalle de quatre siècles. Au moyen-âge l'idée de corporation, si profondément empreinte dans les mœurs, pouvait facilement l'emporter sur celle d'institution publique ; c'était l'esprit de l'époque : aussi par une bulle de l'an 1231, Grégoire IX permit à l'Université de suspendre ses leçons, exercices et sermons, quand ses priviléges seraient violés (1). C'était la suspension et de l'enseignement des écoles et d'une partie importante du culte dans les églises cathédrales, collégiales et abbatiales de Paris ; c'était le sacrifice exorbitant de l'intérêt général à l'intérêt de corporation. Mais ce privilége *d'interdit*, qui absorbait l'institution publique dans la corporation, cessa en 1499, c'est-à-dire à la fin du moyen-âge ; et à partir

(1) Dubreuil, antiq., p. 475.

du XVIe siècle, la nature d'institution publique l'a emporté sur celle de corporation privilégiée.

Le caractère dominant dans l'Université, considérée comme institution et corporation, c'est le caractère mixte. L'*institution* relève de l'Etat et de l'Eglise, et la *corporation* tient de ces deux pouvoirs ses priviléges de juridiction et de conservation. L'Université avait ses conservateurs laïques pour les priviléges royaux, notamment le prévôt de Paris (1); ses conservateurs ecclésiastiques pour les priviléges apostoliques, notamment les évêques de Meaux, de Beauvais ou de Senlis (2). Elle contenait en elle des éléments divers, ecclésiastiques et laïques, séculiers ou réguliers, par les nombreux colléges qui, à partir des colléges de Sorbonne et de Cluny, fondés en 1250 et 1269, se multiplièrent, par des fondations à titre perpétuel, autour de la montagne Ste-Geneviève (3).

Le professorat était aussi constitué au XIIIe siècle sous le double rapport de l'intérêt de corporation et de la garantie de capacité que réclame une institution publique. Le célibat imposé à tous les professeurs, séculiers, réguliers ou laïques faisait participer la corporation à la nature d'un établissement ecclésiastique. L'exception à la loi du célibat ne fut faite qu'à la fin du moyen-âge: en

(1) Le prévot a été conservateur des priviléges jusqu'en 1592.

(2) Jusqu'à la fin du XVIe siècle.

(3) Ainsi, les colléges des Bernardins, des Prémontrés, des Dix-Huit, d'Harcourt, des Cholets, du cardinal Lemoyne, de Navarre (fondé par Philippe-le-Bel et la reine de Navarre), de Bayeux, de Montagu, de Narbonne, des Lombards, de Lisieux, d'Authun, de Cambrai, de Beauvais, de Tréguier, de Reims, du Mans, de Ste-Barbe, etc. (Dubreuil a donné les actes de fondation de tous ces établissements qui dépendaient de l'Université.)

1452, pour les professeurs de l'école de médecine; en 1600, pour les docteurs-régents en droit canonique. Les artistes ou maîtres dans la faculté des arts demeurèrent soumis à la loi primitive jusqu'aux temps modernes. — Quant à la garantie de capacité, les conditions d'admission au professorat se résumaient ainsi : Jugement d'aptitude émané des maîtres et présentation faite par eux; réception au grade, après examen, et nomination faite par le chancelier de Notre-Dame s'il s'agissait des facultés de théologie, de droit ou de médecine; par le chancelier de St-Geneviève (et même aussi dans les derniers temps par celui de Notre-Dame) s'il s'agissait de la Faculté des Arts. Les chanceliers de Notre-Dame et de Ste-Geneviève étaient considérés comme les délégués du pape, bien qu'ils fussent nommés l'un par l'évêque de Paris, l'autre par l'abbé de Ste-Geneviève; ils ne reçurent l'institution du pape que d'après une bulle de 1446 (1). Ils avaient respectivement la surveillance et l'inspection des écoles. Ils conféraient la licence d'enseigner au nom de l'*autorité apostolique*, et de là le droit attaché au titre de licencié de Paris, d'enseigner en tous lieux; la formule était ainsi conçue : « EGO, AUCTORITATE APOSTOLICA, DO TIBI LICENTIAM LEGENDI, REGENDI, DISPUTANDI, DOCENDI..... HIC ET UBIQUE TERRARUM (2). »

Le concours pour la nomination des professeurs dans la Faculté des canonistes fut postérieur au moyen-âge. Le

(1) Le chancelier dans les églises et les écoles était très-ancien; nous l'avons trouvé mentionné dans les lettres de Fulbert, évêque de Chartres (op. varia, p. 29). — Voir mon Histoire de Droit, tom. IV, p. 225. — La bulle d'après laquelle le pape donnait l'institution au chancelier est du 29 septembre 1446.

(2) Quand il s'agissait de la théologie la formule portait : docendi in sacra theologia hic et ubique terrarum in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti (Gerson, op. de doctrinâ, I-10).

plus ancien statut relatif à la Faculté de décret est un statut, resté manuscrit, de l'an 1340 (1); il est muet sur le concours, dont l'institution résulta surtout d'un arrêt de règlement que rendit, le 13 mars 1553, le parlement de Paris, auquel une ordonnance de Charles VII, de l'an 1446, avait conféré juridiction sur l'Université (2).

L'Université était donc mixte dans sa nature comme institution et comme corporation : mais, en résultat, elle tendait à l'unité par la direction de son enseignement catholique et par la force du pouvoir déposé entre les mains du recteur et de l'assemblée des professeurs. Je l'ai dit ailleurs : « l'union du catholicisme et de l'Université est « un des plus grands faits du moyen-âge. La religion « catholique, institution divine contenant toute vérité, « s'adressait à l'universalité des peuples ; l'Université, « institution humaine, contenant les principes de toute « science, s'adressait à l'universalité des esprits. L'une et « l'autre avaient également en vue la vérité : l'une agis« sant par la foi et l'autorité ; l'autre agissant par les let« tres, les sciences et la philosophie d'alors, la scolasti« que, sous l'empire des dogmes consacrés par l'autorité ; « et c'est pourquoi l'Université, du XIIe siècle à la fin du « XVe siècle, remplit une si grande mission. Fille du ca« tholicisme et de la royauté nationale, elle a contribué « à préserver l'Eglise de France des erreurs, des nou« veautés, des usurpations qui s'établissaient avec la « puissance temporelle des papes du moyen-âge : par la « science appuyée sur la foi, elle a fortement concouru à

(1) Biblioth. de l'Arsenal, hist. lat. n° 137 in-4° ; n° 136 in-8°.
(2) Bulæus, IV, p. 539 et 852.

« maintenir les traditions de l'église universelle dans la « foi et les libertés de l'église gallicane (1). »

Le gouvernement de l'Université, comme celui de l'Eglise, avait, on peut le dire, le caractère représentatif: l'*action* était représentée par le recteur, la *délibération* par l'assemblée des professeurs. Le recteur, qui devait avoir l'action directe et immédiate sur des jeunes gens nombreux, indépendants, indisciplinés, venus de tous les points de l'Europe, et souvent d'un âge qui touchait à la majorité de 25 ans, était choisi par les délégués des étudiants et des maîtres ès-arts, parmi les gradués dans les arts libéraux. C'était là le pouvoir démocratique de l'Université. Mais ce pouvoir puisait dans sa source même l'autorité morale que donne à un chef la vive sympathie du corps qui a fait sa nomination, et qui sent, dans la soumission au chef temporaire, l'intérêt prochain de chacun de ses membres. Les auteurs de l'organisation universitaire, au moyen-âge, avaient admirablement compris que la jeunesse, en présence d'un pouvoir créé par elle et d'un but accessible à tous, peut porter son sentiment de généreuse émulation jusque dans le respect et l'obéissance. — Il y avait, d'ailleurs, deux garanties contre l'unité d'action du pouvoir déposé entre les mains du recteur, c'était le peu de durée de la charge rectorale, et la permanence de l'Assemblée des professeurs.

Le droit d'avis, de contrôle, de disposition réglementaire et intérieure appartenait à l'assemblée *ordinaire* des professeurs. Les délibérations de cette assemblée embrassaient tout ce qui concernait l'institution publique et la

(1) Voir mon *Cours de droit public et administ.*, liv. II, tit. VIII, c. 1er, p. 368, 3e édit.

corporation de l'enseignement. Les professeurs ou *magistri regentes* qui composaient exclusivement l'assemblée, qualifiée *ordinaire*, avaient un intérêt permanent à l'observation des règles d'enseignement et de discipline, au maintien des droits et priviléges de la corporation. Les simples gradués, *magistri non regentes*, ne faisaient partie que des réunions *extraordinaires* dont l'objet était étranger aux grands intérêts de l'enseignement. La permanence de l'assemblée ordinaire répondait à celle des intérêts; et les dangers qui s'attachent à la permanence des assemblées politiques ne s'appliquaient en aucune manière à une Assemblée, à un Conseil qui représentait les principes, les traditions, les intérêts d'une corporation constituée en vue d'un long avenir. — Quand l'Université s'est trouvée entraînée à prendre part aux mouvements politiques, aux demandes tumultueuses de réformes, comme en 1413, sous Charles VI, c'était dans des réunions *extraordinaires* où l'esprit du moment, l'esprit politique pénétrait du dehors et dominait le mouvement régulier des études (1), C'était là un des accidents de la vie du moyen-âge si passionnée quelquefois par ces luttes de corporation engagées au nom de l'intérêt public. Mais dans les temps ordinaires, la *corporation* de l'enseignement protégeait l'*institution* fondée sur l'intérêt de l'Etat et de l'Eglise. L'intérêt collectif et énergique de l'Université garantissait la tradition des principes inhérents à l'institution de l'enseignement public et national; et les intérêts de l'ÉTAT, de l'ÉGLISE et de l'UNIVERSITÉ, unis et confondus, s'identifiaient avec la cause élevée et progressive de la société française et de la civilisation.

(1) Voir l'*Histoire de France* par M. MICHELET, t. IV, p. 258.

C'est là ce qui a fait l'esprit et la grandeur de cette institution publique et de cette corporation mixte du moyen-âge qui s'est appelée, au XIIIe siècle, l'*Université de Paris*.

F. Laferrière.

MÉMOIRE

SUR HELVÉTIUS,

PAR M. DAMIRON [1].

Théorie de l'amour.

Et d'abord qu'est-ce qu'aimer? qu'est-ce qui fait que l'on aime? à quoi tient en nous l'amour? Je n'énoncerai, je pense, que la réponse commune en disant que c'est avant tout à la bonté elle-même. Ce n'est en effet que parce que nous sommes bons que nous sommes disposés à aimer, et c'est ce qu'il y a de bon en nous, et non ce qu'il y a de mauvais qui nous porte à l'amour. « L'amour est une grande chose, dit l'auteur de l'*Imitation*, c'est un grand bien,.... ni dans le ciel ni sur la terre, il n'y a rien de plus doux, de plus fort, de plus parfait et de meilleur..... né de Dieu, il n'a de repos qu'en lui. » Comment donc n'y aurait-il pas de la bonté dans l'amour? Aimer c'est jouir ou du moins aspirer à jouir. De quoi? Du bien. Comment alors ne serait-ce pas un mouvement du bien au bien? Par la fin d'une action on en peut juger le motif. Or ici la fin est le bien; quel en est par conséquent le

(1) Voir la première partie de ce mémoire, t. XXIII, p. 5, et la deuxième partie, t. XXIV, p. 5.

motif? Le bien. Si donc nous aimons ce n'est et ce ne peut être que par l'impulsion de ce qu'il y a de bon en nous. Non-seulement nous aimons, mais nous aimons à aimer, remarque justement un auteur. L'amour est donc aimable et il l'est comme une bonne chose, comme un doux fruit du bien. Aimer est d'une bonne âme; aussi le méchant n'aime-t-il pas, ou n'aime-t-il que du peu de bien qui lui reste dans le cœur; comme méchant il n'a de passion que pour haïr et détester. Mais l'homme de bien abonde d'amour; nous n'aimons jamais plus et mieux que quand nous sommes excellents. Sainte Thérèse dit quelque part (*Chemin* de la perfection, p. 285): « Ceux qui aiment Dieu véritablement, aiment tout ce qui est bon, veulent tout ce qui est bon, favorisent tout ce qui est bon, louent tout ce qui est bon, se joignent toujours avec les bons. » Comment ceux qui aiment ainsi ne seraient-ils pas bons eux-mêmes? et en général comment aimer sans être bon?

Mais, si comme on vient de le voir, il y a du bien dans l'amour, il s'y trouve aussi autre chose et d'autres principes s'y découvrent, qui pour être moins manifestes, n'en sont pas moins essentiels. On a dit (saint Thomas d'après saint Augustin) que l'amour est une force *unitive*, qu'il est *unitif* de sa nature. On trouve, dans saint François de Sales, la réponse d'un religieux, qui dit la même chose, mais d'une manière plus énergique encore, quoique peut-être un peu bizarre. Comme on lui demandait ce qu'on pouvait faire pour être agréable à Dieu: l'*un* à l'*un*, répondit-il, l'*un* à l'*un*; ce qui signifiait, ajoute saint François: « Donnez tout votre amour qui est un à Dieu qui est un. » (saint François de Sales, trait. de l'amour de D., p. 198). Or, que conclure de ces paroles, si ce n'est que pour aimer il faut avoir en soi l'unité, puisqu'il n'y a que

l'unité qui rende un être *unitif*, qui lui permette d'être l'*un* à l'*un*. Il n'y a que l'*un* qui aime ; le multiple en soi, et livré à lui-même, le multiple en l'absence de toute unité, qui le compose et l'ordonne, ne tend pas à l'union mais à la division, à l'amitié mais à la discorde. Il n'y a que l'*un*, encore une fois, qui puisse devenir *unitif*. Point d'amour, par conséquent, qui ne parte d'un être un. Aussi n'ya-t-il que l'âme, essentiellement une de sa nature, qui soit capable d'aimer. Le corps n'aime pas, il ne fait que céder et servir à l'amour, et s'il a quelque aptitude à l'exprimer, à le manifester, à le répandre au dehors, c'est parce que l'âme la lui communique, en lui imprimant, autant que le peut l'esprit à la matière, quelque chose de son intime et active simplicité. L'unité, toute seule, ne suffit sans doute pas pour aimer; mais où elle manque, manque aussi une des conditions de l'amour.

S'il en est ainsi de l'unité, il en doit être de même de l'identité, qui n'est que l'unité continuée ou la permanence dans l'unité. En effet qu'est-ce qu'aimer si ce n'est durer? qu'est-ce que s'unir, si ce n'est s'attacher, et qu'est-ce que s'attacher si ce n'est persévérer en amour? Au sens peu rigoureux où l'entend vulgairement le monde, on peut bien dire qu'il y a de l'amour sans constance. Mais dans la langue plus précise et plus rigoureuse de la science, il n'y en a pas sans cette permanence dans l'être, sans cette persistance de la personne, sans cette espèce de constance en soi, qui s'appelle l'identité, et qui seule permet à ce sentiment de se développer. Aimer n'est pas l'affaire d'un moment, c'est plutôt celle de toute la vie, et d'une vie sans lacune, continuant indéfectible de ce monde-ci à l'autre; car il n'y a pas trop de l'immortalité, s'ajoutant comme achèvement à notre destinée présente, pour don-

ner tout son cœurs à cette effusion d'amour dont nous avons en nous la source intarissable. Comment aimer de tant de façons, qui se succèdent et s'enchaînent, et qui ne sont pas des épuisements, mais de féconds renouvellements de nos affections les plus tendres, comment aimer comme fils, comme époux, comme père, comme ami, comme citoyen, comme créature de Dieu, sans rester soi et le même, sans garder intacte et vive, parmi toute cette variété de situations et de relations, sa primitive personnalité? Il n'y aurait de l'amour qu'un soupir, qu'un souffle à peine formé, qu'une flamme aussitôt éteinte, s'il n'y avait pas identité, s'il n'y avait par conséquent ni mémoire ni prévoyance, mais seulement perception d'un présent, sans lien ni avec le passé ni avec l'avenir. Serait-ce encore aimer que d'aimer avec cette perpétuelle instabilité d'affection, que d'en être à chaque instant à recommencer son amour, que de ne pouvoir le continuer et le conserver à rien, faute de temps pour durer? Ce qui aime en nous, c'est quelque chose de bon, c'est quelque chose de un, c'est quelque chose aussi d'identique.

Ce n'est cependant pas encore là l'être aimant tout entier.

Ainsi, comme on l'a bien dit, l'amour est une force, une force unitive, l'amour est la vie même, c'est le feu de la vie, comme la pensée en est la lumière et la liberté la conduite. Il en est l'élan impétueux et ardent, et quand il a tout son essor, c'est en transports, c'est en ravissements, c'est en irrésistibles entraînements qu'il se montre et éclate ; s'adressant à Dieu dans toute la ferveur et toute la pureté de son zèle, c'est à la fois la plus sublime et la plus énergique des actions de l'âme humaine. On peut en croire ces pieux génies, ces docteurs du cœur, pour ainsi dire, si habiles et si exercés en ces profondes

expériences de l'amour religieux ; tous s'accordent à témoigner qu'il n'a de terme et de repos qu'en son divin objet, si même alors il y a repos, si ce n'est pas une nouvelle et plus pleine activité qu'il y trouve et y puise, si dans sa céleste sérénité il n'est pas plutôt encore excité et fortifié.

Je n'ajouterai rien qui n'aille de soi, en disant que l'être qui aime est aussi en soi nécessairement intelligent. L'intelligence en effet est un des éléments de l'amour ; non que connaître soit aimer, ou suffise pour aimer ; mais on n'aime pas sans connaître ; il n'y a pas désir de l'inconnu, *ignoti nulla cupido*. On a supposé l'amour aveugle ; il n'en est rien. Il est sans doute très-sujet à l'illusion et à l'erreur ; mais cela même prouve qu'il n'est pas sans certaines lumières ; il est parfois très-vigilant, très-clairvoyant, et il lui arrive d'avoir des illuminations supérieures, de hautes inspirations et des traits pénétrants et profonds ; c'est son génie. Plus d'un auteur l'a observé, on n'aime que ce qu'on connait, et notre amour suit notre connaissance ; mais saint François de Sales est un de ceux qui l'ont le mieux montré, sous les formes toutefois et dans le langage qui lui sont propres. Ainsi il veut d'abord prouver que ce n'est pas toute pensée mais seulement une certaine espèce de pensée qui est propre à l'amour, et il dit : « Toute méditation est une pensée, mais toute pensée n'est pas une méditation.... quand nous pensons aux choses divines, non pour apprendre, mais pour nous affectionner à elles, cela s'appelle méditer.... et la méditation est un exercice par lequel notre esprit, comme une sacrée avette, va çà et là sur les fleurs des saints mystères, pour en extraire le miel du divin amour. » Et plus loin reprenant cette image à laquelle il se plaît et qui revient fréquemment sous sa plume, il dit

encore : « L'avette, qui va au printemps volant sur les fleurs, non à l'aventure, mais à dessein, non pour se recréer seulement à voir la diaprure du paysage, mais pour chercher le miel, est l'image de l'âme dévote en la méditation. Elle va alors de mystères en mystères, non à la volée, et pour se consoler seulement à voir l'admirable beauté de ces divins objets, mais pour y trouver des motifs d'amour et de célestes affections. » Voilà comment « conférer et exercer son esprit avec Dieu c'est prier : » « nous méditons pour recueillir l'amour de Dieu, et puis quand nous l'avons recueilli, nous méditons de nouveau, nous contemplons Dieu, nous sommes attentifs à sa bonté par la suavité que l'amour nous y fait trouver. De là un redoublement d'amour, conséquence de ce nouvel exercice de la pensée religieuse ; en sorte que par ce mutuel mouvement de l'amour à la vue et de la vue à l'amour, comme l'amour rend plus belle la beauté de la chose aimée, de même la vue de celle-ci rend l'amour plus amoureux et plus délectable ». « Ainsi la connaissance est requise à la production de l'amour, et à mesure que la connaissance attentive du bien s'augmente, l'amour aussi prend davantage de croissance. »

Concluons donc qu'une certaine perception de l'objet à aimer, est nécessaire à l'amour.

Il n'y a pas d'amour sans intelligence ; mais n'y en a-t-il pas sans liberté ? Assurément, quoique alors il ne soit pas l'amour vraiment humain, l'amour tel qu'il convient à l'homme, mais plutôt tel qu'il appartient à l'instinct de la brute, laquelle en effet n'aime jamais librement. Mais si même en notre âme, l'amour commence par la fatalité, pour peu que nous fassions usage de notre raison, c'est-à-dire de notre liberté régulièrement exercée, il ne finit pas de même, et à mesure que nous nous appliquons da-

vantage à le posséder, il se laisse en effet mieux gouverner, mieux diriger; il se laisse offrir, engager, donner, rendre ou retirer, au moins dans une certaine limite; il se prête en un mot à l'action de la volonté. Nous disposons donc jusqu'à un certain point des mouvements de notre cœur, nous y pouvons quelque chose: et c'est même ce qui en fait le prix, ce qui en fait le mérite et la dignité. L'amour n'a toute sa valeur, tout son droit à l'estime, il ne participe à la vertu que, quand soumis à la liberté, il prend caractère de moralité. Autrement il n'est qu'un instinct plus ou moins heureusement développé.

Il ne faut donc pas dire que l'amour n'est pas libre, il faut au contraire proclamer qu'il l'est, et même qu'il peut l'être à un très-haut degré et que c'est alors seulement qu'il a toute sa pureté et toute son excellence.

Maintenant savons-nous quel est l'être qui aime? Je le crois; il me semble en effet en avoir assez exactement reconnu et déterminé tous les attributs essentiels, et puisqu'il est vrai que pour aimer il faut avant tout avoir un certain fond de bonté, et y joindre l'unité, l'identité de substance, l'activité spirituelle, l'intelligence et la liberté, il suit que c'est le bien à l'état d'âme, ou l'âme par ce qu'elle a de bon, qui est capable d'amour.

C'est donc l'âme qui aime et nullement le corps. Je n'en ferais pas de nouveau la remarque, tant par tout ce qui précède cela me paraît démontré, si ce ne m'était une occasion de donner quelques explications qui ne sont peut-être pas inutiles. Ce n'est pas le corps qui aime quoiqu'il aide à aimer, quoiqu'il témoigne que l'on aime, et qu'il participe de plus d'une façon à l'action de l'amour; mais s'il y participe, il ne la produit pas, s'il la seconde, il ne l'engendre pas; il n'en est pas le principe, il n'en est que l'instrument, le moyen, l'expression, et

tout au plus l'excitation. Il n'a rien de ce qu'il faut pour aimer, il a seulement ce qui convient pour se prêter à l'amour. Ainsi ni le regard qui s'attendrit, ni la bouche qui sourit, ni la main qui caresse, ni le cœur qui bat, ni les entrailles qui s'émeuvent, ni aucun des phénomènes de la vie, qui se rapportent à l'amour, tels que la chaleur du sang, la vive énergie des nerfs, le sexe, l'âge et le tempérament, ne sont les causes premières, les vraies causes de ce sentiment, ils n'en sont que les signes, que les agents, ou les conditions organiques. Encore une fois ce n'est pas le corps, ce n'est rien du corps qui aime, il en est incapable, jusque dans les appétits mêmes, qui semble lui appartenir de plus près, comme la faim, la soif, l'instinct de la conservation et celui de la reproduction. C'est sans doute plus particulièrement pour le corps et à propos du corps que nous éprouvons ces désirs, mais ce n'est que dans l'âme et par l'âme que nous les sentons réellement. Le corps a des fonctions qui s'y rapportent et y répondent, il n'a pas les émotions qui proprement les constituent, il n'a rien de ce qui suppose la conscience, qu'il n'a pas, et l'amour qu'il ne possède pas. Nous ne le confondrons donc pas avec l'être qui aime, et quand, comme nous allons le faire, passant de cet être lui-même, à son caractère distinctif, nous rechercherons ce que c'est qu'aimer, ce ne sera pas le corps mais l'âme que nous aurons en vue; le corps du moins dans cette étude ne nous occupera jamais que pour la part limitée que nous venons de lui assigner.

En se demandant ce que c'est qu'aimer, ce que c'est que l'amour, il n'y a pas à se dissimuler que c'est porter ses recherches sur un sujet délicat, et qu'il est de la prudence de n'y pénétrer qu'à la suite et sous la conduite d'autorités, qui nous gardent de tout excès et de tout

péril. Aussi j'interroge Bossuet, juge si sobre et si ferme en de telles matières et je recueille de lui cette double réponse : « 1° L'amour est une puissance souveraine, une force impérieuse, qui est en nous pour nous tirer hors de nous, un je ne sais quoi, qui dompte et captive nos cœurs, qui nous fait dépendre d'autrui et aimer notre dépendance. On peut dire encore que le propre de l'amour est de tendre à l'union la plus étroite qui puisse être, et qu'il ne se contente pas d'une jouissance superficielle, mais qu'il aspire à la possession parfaite; 2° mais ce n'est là encore l'amour expliqué que d'une manière très-générale, et abstraction faite en quelque sorte de l'ordre de ses objets et de ses conditions de légitimité. » Aussi Bossuet ne se borne pas à ces termes, et il dit en outre : « Aimer Dieu plus que soi-même, le prochain non pour soi-même, mais comme soi-même, pour l'amour de Dieu, voilà la droiture, la rectitude de l'amour, voilà l'ordre et la justice. » Je consulte à son tour Fénélon, quoique avec plus de réserve, et en choisissant à cet égard ce qu'il offre de plus plausible en ses pensées; et voici entre autres choses ce que j'y trouve : « Il importe beaucoup, dit-il, d'observer la différence entre aimer un objet et le désirer pour soi. Les idées de ceux qui rejettent l'amour désintéressé sont fausses là-dessus; ils n'ont point d'autre idée de l'amour, que celle d'un désir; la raison précise d'aimer un objet c'est le degré de bien qui est en lui. » — Si j'osais intervenir ici par un mot, j'ajouterais : le degré de bien qui est en lui, mais en rapport avec notre bien propre, et fait pour y contribuer. — Mais je laisse poursuivre Fénélon : « Certainement on ne peut le désirer pour soi à moins qu'on ne s'aime soi-même. Si je n'avais aucun amour pour moi, je pourrais concevoir la béatitude sans qu'elle put exciter mes désirs. L'amour de soi

est donc le fondement essentiel de tout désir de soi; la bonté seule de l'objet et sa convenance ne peut nous le faire désirer pour nous, qu'autant que nous nous aimons. Les âmes parfaites ne peuvent donc désirer le souverain bien, qu'en la manière dont elles s'aiment, et elles ne s'aiment que par pure conformité avec la volonté de Dieu. » Tel est ici le sentiment de Fénélon, plus exact que celui qu'il professe ailleurs au sujet de ce cinquième amour, de cet amour pur, dont il bannit jusqu'à l'espérance et dans lequel il n'admet pas même le désir, pas même l'attente du souverain bien en tant que nôtre, parce que, « dit-il, aimer le *bonum mihi*, est mon motif, ma raison précise de vouloir, ce que je veux, quand j'agis par le motif propre de l'espérance. » — Comme si aimer n'était pas en nous une disposition faite pour nous; comme si aimer n'était pas se rapporter à meilleur que soi, pour se rendre meilleur soi-même, comme si ce n'était pas le mouvement du bien en soi au bien hors de soi pour accroître l'un par l'autre; comme si de ces deux biens, négliger l'un pour l'autre, n'était pas tenter une œuvre imparfaite et au fond impossible. — Mais ce n'est pas encore le moment d'entrer dans cette question, et m'en tenant à la doctrine la plus admissible de Fénélon, si rapprochée, dans le passage qui vient d'être cité, de celle de Bossuet, j'use de l'un et de l'autre, et cherchant sur leurs traces, à saisir par l'analyse le secret de l'amour, je me demande de nouveau qu'est-ce qu'aimer? Aimer c'est s'émouvoir, et s'émouvoir, agir; mais de quelle façon agir? quelle est cette action de l'âme que l'on nomme l'amour? ce n'est pas celle qui va de ce qu'il y a en nous de vrai ou de fait pour le vrai, au vrai lui-même et en soi; ce n'est pas la pensée; mais c'est celle qui va de ce qu'il y a en nous de bien ou de fait pour le bien, au bien

lui-même et hors de nous, et se traduit en affections et en passions de toutes sortes.

Toute action a deux termes; celui duquel elle part et celui auquel elle tend. Ici, comme je viens de le dire, l'un de ces termes est le bien, tel du moins qu'il est en nous, et l'autre le bien, tel qu'il se trouve hors de nous. L'amour que l'on a défini un mouvement et comme un écoulement du cœur au bien, n'est pas en effet autre chose, et s'émouvoir est comme se mouvoir au sentiment de ces deux biens, afin de rapporter l'un à l'autre, d'unir l'un à l'autre, et d'accroître dans cette union le premier par le second.

Toute action a le caractère de la force dont elle procède; or ici la force est personnelle, l'action l'est par là même, et, s'émouvoir, aimer est toujours de quelque façon mettre en jeu sa personne; aimer est toujours s'aimer, quoique ce ne soit pas seulement s'aimer, que ce soit aimer aussi autre chose que soi, un autre bien que le sien. Mais cet autre bien on ne l'aime, on n'a de raison de l'aimer, que parce que on s'aime soi-même. N'y rien voir pour soi, n'y rien trouver pour soi, ne l'estimer comme bon à rien par rapport à soi, n'est-ce pas au fond s'ôter tout motif de l'aimer? L'amour est en nous, pour nous tirer hors de nous, mais non pas sans regard et sans retour sur nous-mêmes; car autrement ce ne serait que l'oubli et l'abandon de notre âme y compris son salut, comme on l'a soutenu. Dans l'espèce d'union qu'il aspire à former, l'amour ne tend pas à la confusion, à l'annihilation de notre bien dans un autre, mais au dégagement et au développement de notre bien par un autre. Il n'est pas appelé pour perdre mais pour sauver, et dans l'être qu'il anime il n'est pas un principe de privation, de diminution jusqu'au néant de sa propre personne, mais il en

est un au contraire d'augmentation, de perfection, et en dernière fin de sanctification. Voilà pourquoi s'il n'y a pas réellement d'amour qui ne le soit que du *moi*, il n'y en a pas non plus qui ne le soit pas du *moi;* car alors à quoi bon et qu'aurait affaire l'homme d'un sentiment qui ne lui en serait de rien, et n'entrerait pour rien dans la conduite de sa destinée?

Pourquoi aimer, si ce n'est pas pour nous mettre en union personnelle avec le bien, lui ouvrir notre cœur et le lui livrer à améliorer? Pourquoi tout ce mouvement sans but, tout cet empressement en pure perte? Pourquoi cet amour abstrait, qui serait en nous comme s'il n'y était pas, tant il y demeurerait étranger à tout ce qui nous toucherait? Ce ne serait certainement pas cette charité vivifiante et féconde, dont un auteur a dit « que dès qu'elle a régné quelque temps dans une âme, on y trouve ses passées, sa piste et ses allures; » ce ne serait qu'un amour de raffinement et de subtile spiritualité, qui n'aurait d'autre vertu, selon l'expression énergique de Bossuet, que de nous vider de nous-mêmes, et de nous laisser indifférents.

On a quelquefois parlé de l'amour, de l'amour de Dieu en particulier, comme d'une grande solitude et d'une profonde séparation. Si l'on a voulu dire par là qu'il est un singulier détachement du monde et de ses liens, on a eu raison. L'amour de Dieu en effet dégage, isole l'âme, la fait comme seule sur la terre, mais pour mieux l'élever au ciel, pour la faire mieux vivre de sa vraie vie, en l'associant plus étroitement au principe même du bien. L'amour ne l'est jamais d'*une* seule chose, mais de *deux;* il ne l'est pas du sujet à l'exclusion de l'objet, ni de l'objet d'autre part à l'exclusion du sujet, il l'est de l'un et de l'autre à la fois, et dans leur juste rapport. N'aimer

que soi, n'est pas certes vraiment aimer, mais ne rien aimer de soi ne l'est pas davantage. Peut-être même à la rigueur ni l'un ni l'autre n'est-il possible, et l'égoïsme n'est-il qu'une manière de se préférer injustement à autrui, sans cependant l'exclure absolument de son cœur, comme le désintéressement un grand et saint attachement au plus pur de soi-même, avec union et dévotion à Dieu et au prochain.

Quoi qu'il en soit et pour m'expliquer ici au sujet de l'intérêt, j'oserai dire qu'il en entre toujours quelque chose dans l'amour; mais je me hâte de distinguer et d'en reconnaître deux sortes, l'un selon le monde et au sens vulgaire du mot, qui consiste à n'aimer en soi que le moins bon de soi-même, le moi des sens et de la chair, au lieu de celui de l'esprit, et ce n'est là au fond, sous apparence d'attachement pour soi qu'un fâcheux abandon, et une déplorable négligence de sa personne véritable; l'autre, celui qui a pour but le plus grand bien, la perfection, le salut même de l'âme, et demeure assez indifférent à des avantages d'un autre ordre. Eh bien! des deux celui qui gâte, qui corrompt et qui flétrit l'amour, c'est le premier; le second au contraire le laisse intact et pur, l'anime et le vivifie. Les plus délicats, les plus doux, les plus ravis peut-être, mais non toujours les plus sages et les plus sûrs d'entre les docteurs, les mystiques en général n'ont pas toujours assez pris garde à cette distinction essentielle, et, confondant ensemble l'un et l'autre intérêt, ils ont traité de *mercenaire*, de *servile*, de *propriétaire*, tout amour d'où ne s'effaçait pas complètement la personne. Mais d'autres maîtres en ces matières, plus solides et plus discrets, ont mieux vu qu'aimer est toujours s'aimer, et que la charité, le plus pur des amours, appelle et n'exclut pas le soin attentif de son âme. Saint François de

Sales, qui n'est pas des plus rigoureux à cet égard, que Bossuet même parfois surprend en inexactitude sinon d'intention, du moins de définition, s'exprime cependant en plus d'un endroit, et non sans bonheur, dans le sens que je viens d'indiquer : « Par la complaisance (qui est selon lui l'essence même de l'amour), Dieu, dit-il, est nôtre et nous sommes à lui ; de telle sorte que notre cœur peut dire : la bonté de Dieu est toute mienne, puisque je jouis de ses excellences, et moi je suis tout sien, puisque ses contentements me possèdent. » Et ailleurs : « C'est là le noble larcin d'amour, qui sans décolorer le bien, se revêt de ses couleurs, s'enrichit de ses dons sans l'appauvrir, comme l'air prend la lumière sans amoindrir la splendeur originelle du soleil. »

Donc réellement point d'amour où il n'y ait du moi, mais aussi, et c'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, et ce sur quoi j'insiste afin d'être mieux compris, point d'amour où il n'y ait autre chose que soi, un autre bien que le sien. Ainsi le veut notre nature, qui ne peut pas plus se passer d'un bien qui n'est pas en elle, mais qui est fait pour elle, que rester étrangère et indifférente au bien qui est en elle et à elle. N'aimer que soi, si c'était possible, serait n'aimer que son infirmité, que sa misère, que le plus chétif des biens quand il est seul, ce serait comme n'aimer rien. Et même aimer avec soi autre chose que soi, mais s'aimer par-dessus tout et de préférence à tout est une étrange faiblesse et sous forme d'orgueil un bien petit amour.

Mais aimer hors de soi et pour soi, toute espèce de biens et au-dessus de tous, celui qui en est le principe et la perfection, les aimer dans toute la simplicité et toute la droiture de son cœur, avec l'ardeur et la persévérance, le juste attachement, dont chacun à leur rang, ils sont

dignes par eux-mêmes, voilà le véritable amour, qu'il soit l'amour de Dieu ou celui du prochain.

Ainsi d'abord l'amour de Dieu, serait-il à ce point exclusif de tout intérêt, même de celui du salut, qu'il fallut pour l'éprouver ne tenir aucun compte de l'état de son âme, et rester indifférent à ses dispositions et par suite à ses œuvres bonnes ou mauvaises, comme l'ont prétendu les partisans à l'excès d'une opinion déjà assez excessive en elle-même? ou sans aller si loin ce même amour, de peur de conserver rien de mercenaire et de servile, devrait-il être poussé à ce point de renoncement ou plutôt d'oubli et d'abandon de soi-même, qu'on ne demanderait rien à Dieu, pas même son secours, et qu'on se livrerait devant lui à cette absolue quiétude, qui ne serait que la plus passive et la moins libre des piétés? Après les fortes raisons qui ont été données contre cette manière encore bien périlleuse d'entendre et de recommander l'état de l'amour pur, il est difficile de l'admettre et d'y adhérer sans réserve. Car comment supposer que l'homme, qui est créé et comme institué personne par Dieu lui-même, puisse et doive se dépouiller de toute personnalité, mettre son moi au néant, et ne plus rester qu'une vague et vaine substance, sans caractère comme sans but, sans besoin comme sans effort.

Ne serait-ce pas du même coup méconnaître Dieu et l'homme, diminuer l'un et l'autre, faire de celui-ci un bien qui ne s'élèverait pas jusqu'au soin de lui-même, jusqu'au désir et à la prière en vue de sa propre perfection, et de celui-là un bien qui ne serait pas loin de n'être bon à rien, tant il exciterait peu de désir et d'espérance? Vain et chimérique amour de Dieu, si pur en apparence, en réalité si vide, et qui pourrait bien ne se terminer qu'à une adoration sans raison et à un culte sans pratique.

Le véritable amour de Dieu est plus ample et plus large, il a plus de fond et de vertu ; il est deux amours en un, au lieu d'en être un seul, il est l'amour de deux biens dans leur juste convenance, il est en un mot la religion, avec tous ses pieux empressements comme aussi avec tous ses fruits les plus précieux et les plus doux.

Sans doute ce serait aussi une autre fausse manière d'aimer Dieu, que de se porter à lui avec un tel excès d'orgueil et de superbe personnalité, que ce ne serait plus soi-même qu'on abaisserait devant lui, mais lui qu'on abaisserait, et qu'on effacerait, en quelque sorte, devant soi ; sorte d'égoïsme d'un genre à part, qui consisterait à ne voir dans le créateur, qu'un instrument de ses désirs, qu'un serviteur de ses passions, industrie sous le nom de religion, qui n'aurait pour but que de marchander et de faire payer à celui auquel on les rendrait, les hommages mercenaires qu'on lui adresserait par calcul. Ce ne serait pas certes un tel amour qu'il faudrait proposer pour remplacer celui qui ne pèche du moins que par sa prétention chimérique à un impossible détachement de soi-même. Mais il y a entre l'un et l'autre, un sentiment plus juste, plus exact de piété, qui concilie convenablement avec la plus entière dévotion et la plus humble soumission à Dieu, un certain retour sur soi en vue de sa propre perfection, qui n'a rien que de légitime et peut produire les plus heureux effets.

N'aimer que soi, ou s'aimer par-dessus tout, chimère, grossière chimère, puisque en cette disposition l'âme ne voit qu'elle, ne croit qu'en elle, et s'endort dans la contemplation de sa prétendue excellence. Mais d'autre part n'aimer rien de soi, pas même son salut, et n'aimer Dieu que par abstraction, au point de ne pas même regarder à sa justice et à sa bonté, et de ne les pas implorer,

chimère aussi et qui pour être plus raffinée, n'en a pas moins sa vanité. Soyons donc à cet égard aussi sévères qu'on le voudra, disons s'il le faut avec un auteur, qu'on doit « prendre garde de ne pas se plaire à aimer Dieu, de manière à s'occuper plus de se plaire en lui qu'à lui plaire; car alors au lieu d'être amoureux de Dieu, on l'est de l'amour qu'on lui porte. » Ecoutons et prenons dans ce sens ces paroles de sainte Thérèse : « Quand l'âme jouit de ce plaisir, elle se sent tout énivrée, toute couverte, toute enveloppée d'une ombre et comme d'une nuée de la divinité, d'où tombe sur elle une rosée si délicieuse, et accompagnée d'influences si favorables, qu'il n'y a pas sujet de s'étonner qu'elle oublie toutes ses peines, tous les dégoûts que les choses du monde lui causent. » Soyons en défiance contre toute affection même pieuse, où serait trop engagé le soin de notre personnalité et où notre complaisance serait plus pour nous que pour Dieu; mais n'allons pas non plus jusqu'à dire, par opposition, que pour bien aimer Dieu, il ne faut pas s'aimer soi-même, que notre amour pour lui n'est pur qu'autant que nous restons tranquilles et indifférents sur l'état de notre âme. Disons plutôt avec Bossuet : « En aimant Dieu, c'est nous-mêmes que nous aimons, comme aussi, si nous l'entendons bien, en nous aimant nous-mêmes, c'est Dieu que nous devons aimer; » et nous serons dans le vrai, en y joignant surtout ces autres paroles du même auteur que j'ai déjà citées : « Aimer Dieu plus que soi; soi-même pour Dieu; le prochain comme soi-même, mais pour Dieu, voilà la droiture et rectitude dans l'amour; voilà l'ordre et la justice. »

Maintenant quelques mots aussi, dans le même sens, sur l'amour du prochain. Comme l'amour de Dieu, il est l'amour d'un autre être que soi, mais il l'est aussi de soi,

il l'est de deux termes en rapport, de deux biens à unir, à perfectionner l'un par l'autre.

Pascal à dit : « l'homme n'aime pas à demeurer avec soi, et cependant il aime ; est-ce donc qu'il cherche ailleurs de quoi aimer ! » Assurément, mais il faut d'abord qu'il en ait en soi sujet, motif et raison déterminante. C'est là seulement ce qui le porte à sortir de lui-même. Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; « il est quelque chose d'imparfait ; il faut qu'il trouve un second pour être heureux, dit encore Pascal ; » mais il n'est pas bon non plus que dans son union avec son semblable, il ne se compte pour rien, ne s'estime que comme rien ; ne mette aucun prix à sa personne. Point de véritable amour du prochain, sans respect de soi-même, sans regard sur soi-même, sans attention à sa propre perfection. Eh quoi ! fut-il question de ce qu'on aurait en soi de plus cher et de plus sacré, de son innocence, de son honneur, de son salut, il faudrait, de peur de retour intéressé sur soi-même, et de considération personnelle, porter dans cet amour une telle abnégation, ou plutôt une telle indifférence sur sa propre destinée, qu'on la livrerait sans respect à la merci d'autrui, qu'on la lui donnerait même, s'il lui plaisait, à flétrir et à perdre ! Ce ne serait plus là aimer, mais se prostituer, ce ne serait plus dévotion, mais coupable abandon de soi. On aime son prochain, c'est-à-dire son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses amis, ses concitoyens, ses semblables en général, est-ce donc sans qu'on n'attende d'eux rien de bon, rien de salutaire, rien de secourable pour soi, aucune justice, aucune charité applicables à soi-même ? Est-ce qu'en eux on n'aime ni ses tuteurs, ni ses guides, ni ses compagnons dans la vie ? n'est-ce pas au contraire parce qu'à tous ces titres, ils sont bons, non pas sans doute à ce moi égoïste et char-

nel, qui ne demande que le bien-être, mais à cet autre moi, l'iintme des intimes comme l'appelle Bossuet, qui a souci de tous autres biens, et aspire par autrui à sa perfection morale? Evidemment ce qu'on aime en eux, ce n'est pas une bonté abstraite et sans rapport, mais une bonté qui se communique, qui se répand et se donne, qui est comme une effusion du meilleur de leur âme dans la nôtre. Les aimer autrement, si toutefois c'était possible, ce serait les aimer vainement, et d'un amour chimérique; amour sans amour s'écrierait Bossuet; déserteur de nos âmes, s'écrirait-il encore; quiétude d'un autre genre, qui ne serait pas plus la charité envers l'humanité, que le prétendu amour pur n'est l'exacte piété envers la divinité.

La charité en effet consiste à aimer son prochain pour le bien, qu'il a en lui, mais qu'il peut nous communiquer: elle est l'union par le cœur d'une âme avec une autre, au profit moral de toutes deux; elle est un double amour et qui porte double fruit.

Il ne faudrait donc pas croire qu'on ne peut aimer son prochain sans se mettre en quelque sorte à ses pieds, sans s'abaisser, et tomber dans une sorte d'abjection. L'abnégation ne doit pas aller jusqu'à la démission, jusqu'à la dégradation de son âme. En aimant son semblable, il faut toujours faire en sorte que ce soit une personne qui en recherche une autre, et non pas un esclave, qui se donne à un maître. Point d'amour du prochain, je le répète, sans respect de soi-même, sans soin de sa dignité. Malebranche dit quelque part que: « l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé en ce sens qu'il est excité par l'empressement que nous avons pour la perfection et la fidélité de notre être. » N'en peut-on pas dire autant de l'amour du prochain? Bossuet dit aussi: « Quand Dieu est aimé comme bon, il est aimé, en même temps, comme

désirable et communicatif de lui-même ; de sorte que la raison de l'aimer est sa bonté, en tant qu'elle se rapporte et se communique à nous. » N'est-ce pas aussi de même que nous devons aimer notre prochain? Un Dieu non-seulement bon mais bienfaisant pour nous, et un prochain qui lui ressemble, voilà les véritables objets de la piété et de la charité.

Je dois donc le redire, en y insistant de nouveau, n'aimer dans son prochain qu'un instrument servile, ne l'aimer que comme son cheval ou son chien, que comme une chose et non comme son semblable, triste amour et qui mérite justement le nom flétrissant d'égoïsme ; mais d'autre part aussi ne porter dans cet amour qu'une âme servile et basse, se donner à autrui sans réserve ni respect, ne plus rien garder de soi, de sa personne, de son âme, se livrer tout entier pour tout usage et à toute fin, ne plus s'appartenir, même pour le juste et l'honnête, autre perversion de l'amour du prochain, autre dégradation de ce sentiment. Le mal est d'un côté, dans une exaltation du moi sans mesure et sans frein; et de l'autre, dans son abaissement sans réserve et sans pudeur. Des deux parts faux amour, absence de charité vraie. Car s'il n'y a pas de charité sans modeste humilité, il n'y en a pas non plus sans juste dignité. Qu'est-ce donc au fond que l'amour du prochain? l'amour de soi et de son semblable, de deux biens du même ordre, à unir sous la loi de Dieu pour leur mutuelle perfection.

J'ai assurément, dans ce qui précède, touché aux points les plus délicats de la question de l'amour. Mais il en est cependant plusieurs autres encore, qui pour être moins graves méritent aussi attention. Tels sont en particulier ceux qui regardent la pureté, l'intensité et la durée dans l'amour.

Parlons d'abord de la pureté. Aimer suppose toujours

deux termes, soi et autre chose que soi, son bien et le bien d'autrui. Or, pour ce qui est de soi, n'en aimer jamais que le plus pur et le meilleur, et pour le rendre meilleur encore, s'aimer ainsi sans excès, sans orgueil, sans fol énivrement, avec une juste et constante modération, avec une convenable humilité, voilà une première condition de la pureté, dans l'amour. N'aimer également hors de soi que ce qui est vraiment bon, n'aimer en Dieu que Dieu même, et dans l'homme que l'homme même, ne les aimer par conséquent que dans leur vérité et leur excellence; ne pas aimer le créateur de même que la création, et réciproquement, ne pas rendre à l'homme ce qui n'est dû qu'à Dieu, et à Dieu ce qui n'est fait que pour l'homme; adorer où il faut adorer, et aimer simplement où il n'y a qu'à aimer, voilà l'autre élément de la pureté dans l'amour. Mais il faut ajouter que cette qualité n'est dans notre cœur rien d'immuable ni d'absolu et qu'elle y est au contraire très-variable et très-relative. Ainsi depuis le plus pur jusqu'au moins pur des amours de Dieu, depuis la piété toute chrétienne jusqu'au culte grossier des plus superstitieux des idolâtres, que de degrés, que de nuances, et quand on rapproche les extrêmes quels contrastes, quelles oppositions; ici c'est l'adoration sans lumière et sans règle, d'un fantôme de Dieu, d'un Dieu de pierre et de bois, là l'hommage sublime de la foi la plus sainte au Dieu d'esprit et de vérité. Il y a loin de même de la charité tout évangélique, tout angélique envers le prochain à ces profanes et honteux amours qu'on voit se prodiguer sans choix et se prostituer sans pudeur à ce qu'il y a de moins bon dans la personne d'autrui. C'est la pureté même à l'un de ces termes, à l'autre c'est l'impureté, et du premier au second que d'abaissements successifs, que de chutes et de dégradations.

Après la pureté, vient l'intensité dans l'amour, qui peut aussi donner lieu à plus d'une remarque. Prenons pour exemple l'amour de Dieu :

A sa naissance, encore faible et languissant, il n'est qu'une sorte de complaisance sans désir précis, sans délectation marquée ; c'est le jour qui commence à poindre, c'est l'aube, la prime-aube, comme l'appelle saint François, douce et suave lumière, mais encore sans grande chaleur ni bien vifs rayons.

Cependant à la complaisance succède l'amour proprement dit. Par la complaisance, ajoute l'auteur que je viens de citer, Dieu saisit et lie l'âme ; mais par l'amour, il l'attire, la conduit, l'amène à lui. Par la complaisance, il la fait sortir ; par l'amour, il lui fait faire son chemin ; de sorte que la complaisance n'est qu'un premier mouvement, un premier avancement, et l'amour (au sens particulier où il est pris ici) est un plus plein écoulement et comme l'effusion de l'âme vers Dieu.

Plus d'un écrivain a essayé de marquer et de décrire les progrès successifs de cette aspiration pieuse à Dieu. Mais sainte Thérèse, peut-être plus qu'aucun autre, s'y est appliquée, en consultant sa propre expérience, et en répandant sur toute cette étude un intérêt presque biographique. Sous le nom d'oraison, elle distingue quatre divers degrés de vivacité dans l'amour de Dieu. Qu'est-ce, selon elle, que l'oraison ? C'est l'amour en action, c'est l'amour qui prie ; toute oraison est une expression pieuse, une sainte manifestation de l'amour. L'oraison *mentale*, celle qui commence, ce premier mouvement d'un cœur qui naît à la religion, est comme une onde pure et vivifiante, mais encore à peine jaillissante, qui n'arrose, ne féconde l'âme que d'une manière imparfaite, et la laisse exposée à bien des sécheresses et des aridités. L'oraison

de quiétude, qui vient ensuite, n'est pas, malgré son nom, précisément exempte de trouble et de traverses; mais elle tend de plus en plus, dans son paisible cours, à un doux et saint repos. Toutefois, ce n'est que l'oraison *d'unité* qui, plus calme sans être moins vive, est comme un flot montant qui nous porte, qui nous transporte, pour ainsi dire, jusqu'à Dieu. Enfin vient après toutes les autres l'oraison de *ravissement*, qui, comme une pluie du ciel, se répand en quelque sorte sur l'âme, l'inonde, la pénètre et la remplit de Dieu.

Tels sont à peu près les termes par lesquels sainte Thérèse s'attache à marquer les degrés successifs de l'énergie dans l'amour de Dieu; elle y joint une description des phénomènes moraux et même organiques qui se rapportent à chacun d'eux, dans laquelle je ne la suivrai pas; je me contenterai de dire, en les résumant, que ce sont des séparations, des solitudes et comme des enlèvements, dans lesquels il semble que non-seulement l'âme, mais le corps sont comme emportés au ciel. De sorte que si déjà, dans l'oraison de *quiétude* et d'*unité*, il y a une haute aspiration à Dieu, dans celle de *ravissement* il y a transport et sublime entraînement. L'âme est alors si dégagée des choses de la terre « qu'elle ne saurait plus, dit sainte Thérèse, y trouver une seule créature qui lui tînt compagnie, et quand elle le voudrait elle ne le pourrait pas, et souhaiterait plutôt de mourir dans cette heureuse solitude. C'est comme un évanouissement, continue-t-elle, intérieur et extérieur tout ensemble, durant lequel le corps n'aspire qu'à demeurer sans se remuer......... L'âme ressemble alors au voyageur, qui étant presqu'arrivé à son terme, se repose, et cherche dans le repos un redoublement de force. Sa joie de se voir si proche de cette source sainte est si grande,

qu'avant même d'y boire, elle est rassasiée, et il lui semble qu'elle n'a plus rien à désirer. Sainte Thérèse va même, dans ce sens, jusqu'à dire : « L'âme, dans cet état, doit entièrement s'abandonner à Dieu. S'il veut l'enlever au ciel, qu'elle y aille ; s'il veut la mener en enfer, qu'elle s'y résolve, sans s'en mettre en peine, puisqu'elle ne fait que le suivre et qu'il est tout son bonheur (t. I, p. 160). »

Saint François de Sales, de son côté, qui s'est d'abord appliqué à peindre l'amour de Dieu à son premier degré, c'est-à-dire la complaisance, ne manque pas d'en indiquer aussi le dernier. « C'est l'extase ou cette sortie hors de soi, dit-il, durant laquelle les hommes angéliques qui sont ravis en Dieu, et aux choses divines, perdent tout-à-fait l'usage de leurs sens (p. 39). » « C'est l'évanouissement de l'âme en Dieu, pendant lequel elle ne meurt pas, mais elle vit sans vivre en elle-même et comme écoulée en Dieu, de sorte que c'est plutôt Dieu qui vit en elle qu'elle ne vit en elle-même (p. 248). » « C'est le ravissement qui fait qu'atteint de l'amour céleste, elle s'élance et se porte en Dieu, et quitte toutes les inclinations terrestres. D'où naît l'indifférence, qui consiste à n'aimer rien, si ce n'est de l'amour de Dieu, et qui va jusque-là, que si par imagination de choses impossibles, l'on savait que sa damnation fût plus agréable à Dieu que son salut, on quitterait son salut, et on consentirait à sa damnation (p. 344). » On voit que le pieux docteur, de même que sainte Thérèse, va un peu loin dans le désir de donner une idée plus relevée de l'amour de Dieu à son plus haut degré. Il ajoute « qu'il ne faut pas prétendre à un amour aussi extrêmement parfait dans cette vie ; car nous n'avons pas, pour nous y élever et surtout nous y tenir, le cœur, l'esprit et l'âme des bienheureux (p. 379). »

On ne sera pas étonné que Fénelon tienne, sur ce degré suprême de l'amour de Dieu, un langage analogue à celui que nous venons d'entendre, et qu'il dise : « L'âme paisible et également souple (en cet état) à toutes les impulsions les plus délicates de la grâce, est comme un globe sur un plan, qui n'a plus de situation propre et naturelle, et va également en tous sens...... elle n'a plus alors qu'un seul amour; elle ne sait plus qu'aimer, l'amour est sa vie et comme sa substance....... elle ne se donne plus aucun mouvement empressé, elle ne fait plus de contre-temps sous la main de Dieu qui la pousse; elle ne suit qu'un seul mouvement, celui qui lui est imprimé. »

Mais Bossuet lui-même, dans son exactitude, et sans donner dans ces sublimes irrégularités, comme il les appelle, qui, selon lui, introduisent l'indifférence à être heureux ou malheureux, et amènent une entière indépendance des jugements de Dieu, qui ne peut plus faire ni bien ni mal à ceux que ni le bonheur ni le malheur, ni l'être ni le non-être n'intéressent en aucune sorte, Bossuet parle aussi de l'amour de Dieu porté à ce point d'exaltation, et il dit : « Il est la perfection de la vie, parce qu'il fait la pleine union de l'âme avec le souverain bien; il emporte avec lui un dépouillement, une solitude si effrayante, que tous les sens en sont accablés, toute multiplicité foudroyée »..... « Venez, ô centre du cœur, s'écrie-t-il, ô source d'unité, ô unité même; mais venez avec votre simplicité plus souveraine et plus détruisante que tous les foudres et tous les tonnerres dont votre puissance s'arme; venez et ravagez tout, en rappelant tout à vous, en anéantissant tout en vous, afin que vous seul soyez vivant, viviez et régniez dans nos cœurs unis..... » Il va même, dans son entraînement, jusqu'à recourir

à des tours d'expressions affectés et bizarres, qui ne sont guère dans ses habitudes, et qui évidemment n'appartiennent pas à sa large et grande manière.

Après avoir ainsi essayé d'indiquer, surtout d'après les auteurs, les divers degrés d'intensité de l'amour de Dieu, je serai très-court, je ne dirai qu'un mot sur l'amour du prochain considéré sous le même rapport; la plupart des remarques faites sur l'un s'appliquent également à l'autre.

Ainsi l'amour du prochain, à son origine, est aussi une simple complaisance, une simple disposition à la bienveillance envers autrui; ce n'est pas encore, à proprement parler, l'amour, la charité, la vive et ardente bonté; puis, à divers degrés successifs, vient cette tendresse, cette chaleur, cet empressement d'affection, qui fait que le cœur ne se laisse pas seulement aller, mais se donne, se livre, s'engage, ravi et transporté, parfois jusqu'à l'adoration, jusqu'à l'extase, C'est ce qui arrive particulièrement quand, dans la personne aimée, le bien s'élève au beau, et se revêt d'une grâce, d'une noblesse ou d'une sublimité qui lui donnent quelque chose de divin.

Même observation à peu près sur l'amour de la nature, avec cette différence toutefois qu'il n'est jamais aussi vif, toutes choses égales d'ailleurs, que l'amour de l'humanité.

Du reste, en tout amour, les divers degrés d'intensité dépendent sans doute avant tout de l'objet qui est aimé; mais ils ont aussi leur raison dans les dispositions du sujet qui aime. En effet, d'une part on n'est pas touché d'un bien médiocre et vulgaire comme d'un bien excellent, et on aime nécessairement avec moins de vicacité le premier que le second. Saint François de Sales a encore à cet égard

une pensée que, comme il lui arrive souvent, il exprime par de pures et agréables images. Il veut expliquer comment l'amour tient toujours plus ou moins de la chose qui est aimée, et il le compare à ces cerfs qui, longtemps pourchassés et malmenés, s'abouchent à une claire et fraîche fontaine, et tirent à eux la fraîcheur de ces belles eaux; lui aussi il tire à lui la pureté des perfections du bien auquel il s'attache, et fait de ces doux larcins d'amour qui lui permettent de dire, quand c'est à Dieu qu'il s'adresse : il est tout mien et je suis tout sien; de lui à moi passe et se communique la bonté dont il est plein.

Mais d'un autre côté, en même temps que l'objet, le sujet entre aussi, pour sa part, dans les degrés de l'amour. Pascal a dit : « Au lieu de recevoir les idées des choses, nous les teignons de nos qualités. » Il en est ainsi de nos affections, nous les teignons aussi de nos qualités. Le même auteur a dit encore : « Nous naissons avec un caractère d'amour dans nos cœurs, qui se développe à mesure que notre esprit se perfectionne. » C'est ce caractère que nous portons dans les impressions du dehors, et qui les modifie parfois si profondément et si diversement. De sorte que fréquemment nous aimons moins en raison de la nature des choses, qu'au gré de notre humeur, de notre imagination, de nos habitudes, de tous les motifs qui nous sont intimes et personnels. Nous sommes toujours pour plus ou moins dans notre manière d'aimer. Dans tout ce qui se fait en nous, il y a toujours plus ou moins du nôtre; l'amour n'échappe pas à cette loi.

L'amour peut être considéré sous le rapport de l'intensité et de la pureté, il peut l'être aussi sous celui de la durée. Et voici, sous ce nouveau point de vue, ce qui peut, je crois, très-plausiblement se soutenir : 1° nous

aimons toujours; 2° mais nous n'aimons pas toujours les mêmes objets; 3° et ceux que nous aimons, ce n'est pas toujours du même amour que nous les aimons.

Ainsi d'abord nous aimons toujours; aimer en effet est de toute la vie, c'est la vie même. « On ne vit qu'en aimant, dit Bossuet, tout est amour en nous. » « L'âme n'est qu'amour, dit à son tour Fénélon, elle ne fait qu'aimer: l'amour est sa vie; il est comme son être et sa substance. » « L'amour n'a point d'âge, dit également Pascal, il est toujours naissant. » — « L'homme est né pour penser, dit-il encore, et il n'est pas un instant sans le faire. Il est également né pour aimer, et il n'y manque pas un moment. » On peut même ajouter, avec lui, que c'est parce qu'il est né pour penser, qu'il l'est aussi pour aimer; car comme la pensée pure le fatigue et l'abat, il lui faut un certain remuement, une certaine action propre à le soutenir et à le relever qu'il ne trouve que dans l'amour. — L'homme aime donc toujours et il en a deux raisons, lui d'abord, et ensuite quelque chose qui n'est pas lui, un bien qui est en lui, qui est sien, et un autre qui ne l'est pas; l'un le poussant et l'autre l'attirant, et tous deux se combinant pour ne jamais laisser dans une véritable inaction sa vive faculté d'aimer. Il aime donc constamment parce qu'il a constamment en lui un motif d'aimer, et hors de lui un objet ou une cause d'amour.

Mais, et c'est-là ma seconde proposition, il n'aime pas constamment les mêmes choses, ou du moins dans les choses aimées, les mêmes qualités, les mêmes attributs, le même personnage en quelque sorte. Dans Dieu, par exemple, ce sera tantôt l'auteur des biens physiques, la force génératrice des fruits et des moissons, la providence de la nature, ce sera, comme on pourrait le dire dans le langage de Pascal, le roi de la concupiscence; tantôt ce

sera le père des dons et des biens spirituels, la providence des âmes, le roi de la charité, comme l'appelle le même auteur. Ne peut-on pas dire aussi, au moins jusqu'à un certain point, que ce sera le Dieu de son enfance et celui de sa maturité, le Dieu de son temps de foi naïve, de sentiment et d'imagination, et celui de son âge de ferme et virile conviction; le Dieu de ses bons et de ses mauvais jours; le Dieu de toutes les phases et de toutes les vicissitudes de sa destinée, et que pour toutes ces manières d'entendre et de concevoir Dieu, il a autant d'amours différents, autant de nuances de piété.

Il en est de même de nos semblables. A quelque titre que nous les aimions, parents ou amis, n'importe; ce ne sont pas toujours le même caractère, le même rôle, la même conduite que nous aimons en eux. N'avons-nous pas aussi le père de notre enfance et celui de notre âge mûr, la mère de nos jeunes années, et celle de nos jours plus sérieux? Enfants, ne les aimons-nous pas d'un autre cœur, d'une autre espèce d'affection, qu'adultes et hommes faits; enfants ce qui nous plaît, ce que nous chérissons surtout en eux, ce sont ces tendres soins, cette sollicitude attentive, ces caresses empressées, qui s'adressent à notre faiblesse pour la soutenir, l'éclairer, la guider et aussi l'égayer et la charmer; hommes faits ce sont les graves conseils, les bons exemples, l'intérêt sérieux qu'ils nous portent, le profond attachement qu'ils nous gardent, tout ce passé de bienfaits recueilli religieusement dans notre âme et qui y marque, plus particulièrement, de respect et de gratitude notre long et constant amour. Il en est de même encore de nos amis; eux également, sans jamais cesser de les aimer, nous ne les aimons cependant pas toujours de la même façon, et l'attachement que nous avons pour eux, tout en se soutenant fidèlement, se varie et se

diversifie, selon la diversité même de nos rapports avec eux; c'est l'expérience de la vie. Et en général autant nous trouvons dans les personnes qui nous sont chères, de différentes manières de nous toucher par leur bonté, autant nous avons à leur égard de différentes manières de les aimer.

J'ai à peine besoin d'ajouter que notre amour de la nature n'est pas plus exempt que celui de nos semblables et de Dieu, de ces modifications successives. Ce que nous aimons en elle, en effet, c'est tantôt la belle, la riante, l'énivrante nature, l'enchanteresse qui nous ravit par ses poétiques merveilles; tantôt c'est l'industrieuse, c'est la féconde nature, c'est notre mère nourricière, notre servante, l'utile auxiliaire des travaux de nos mains. Nous l'aimons aussi à tous ses âges, si on me permet de le dire, et comme il convient à chacun. Nous l'aimons avec complaisance, dans la fraîcheur naissante et les riantes promesses de son vif printemps; nous l'aimons avec plus d'ardeur et un empressement plus marqué dans le luxuriant éclat de son brillant été, ou dans l'abondante richesse de son fécond automne; nous l'aimons même sous les traits, non sans charme, quoique plus sévères, de sa moins douce saison.

Ainsi va notre amour, ainsi il change et se modifie, sans jamais s'épuiser. Et ce n'est point au hasard qu'il se modifie de la sorte. Une loi constante préside à toute cette mobilité. En effet on peut généralement observer qu'aimant une même qualité dans un même objet, l'âme n'en est pas d'abord éprise comme plus tard elle pourra l'être, mais qu'elle en est simplement touchée, puis un peu plus émue, et avec le temps, de plus en plus affectée; jusqu'au moment où sa passion, portée au plus haut degré, commence à se tempérer, se calme, se refroidit, finit même par languir,

et quelquefois par s'éteindre ; à moins cependant qu'excitée de nouveau, et comme ravivée, elle ne se réveille, ne reprenne ardeur, ne *recommence*, comme on dit, car selon l'expression de Mme de Sévigné, l'amour est un *grand recommenceur*, et que parmi toutes ses variations, elle n'ait le secret et la vertu de demeurer au fond un long et durable amour, un éternel attachement. Le cœur humain est plein de ces retours, qui témoignent hautement de son inépuisable faculté et de sa vive puissance d'aimer. Pascal a dit de l'amour et de l'ambition : « L'âge n'en détermine point le commencement ni la fin ; elles naissent dans les premières années, et elles subsistent bien souvent jusqu'au tombeau. Néanmoins, comme elles demandent beaucoup de feu, les jeunes gens y sont plus propres, et il semble qu'elles se ralentissent avec les années ; cela est pourtant fort rare. » On peut en dire autant de toutes nos grandes passions, malgré leurs vicissitudes elles durent, elles vivent et revivent ; elles se perpétuent et remplissent la meilleure partie de nos jours. Et cela s'explique par la double considération du sujet et de l'objet, de la personne qui aime et de l'objet aimé ; de ce que l'une a de vertu pour varier son amour, et l'autre de pouvoir pour varier ses attraits.

Mais j'ai hâte d'arriver à un point qui a aussi son importance et demande quelques éclaircissements.

Il s'agit du rapport sur lequel se fonde l'amour, et d'après lequel se recherchent et s'unissent les personnes qui s'aiment. Est-ce un rapport de ressemblance, ou de différence et même de contraste ? Est-ce une convenance de qualités analogues ou opposées ?

A cette question la réponse est sans doute déjà dans les développements qui précèdent, mais elle n'y est qu'implicitement ; et il est bon de l'en dégager. Et d'abord ce

qui paraît vrai, c'est que, comme dans l'amour, c'est le bien qui se porte au bien, et que rien ne se ressemble plus, ne convient mieux en nature, que le bien et le bien, le lien qui unit ici les deux termes en rapport, en est un de similitude et non de diversité. « La similitude, observe un auteur, étant la vraie marque de l'unité, quand deux choses semblables s'unissent par correspondance à même fin, il semble que ce soit plutôt *unité* qu'union (1). » La plus étroite union tiendrait donc à la ressemblance, et le proverbe qui dit : Qui se ressemble s'assemble, s'appliquerait particulièrement en matière d'amour. Cependant d'autre part, peut-on dire que ce soit le semblable qui aime son semblable, quand, entre les personnes qui s'aiment, ne se voient que des différences et même des oppositions, telles que celles de l'âge, du tempéramment, du sexe, de l'humeur, du caractère, de la condition et de la profession? « Les vieillards aiment les enfants, dit saint François de Sales, non point par sympathie, mais d'autant que l'extrême simplicité, faiblesse et tendresse des seconds rehaussent et font mieux paraître la prudence et l'assurance des premiers, et cette dissemblance est agréable. Au contraire, les petits enfants aiment les vieillards, parce qu'ils les voient amusés et embesoignés d'eux, et que par un sentiment secret, ils reconnaissent qu'ils ont besoin de leur conduite. » Ainsi, conclut-il : « L'amour ne se fonde pas toujours sur la ressemblance; mais aussi sur la correspondance de la nécessité de l'un avec la suffisance de l'autre. » Cela est vrai, selon lui, de l'homme à l'homme, et ne l'est pas moins de l'homme à Dieu. « L'un a grand besoin et grande capacité de recevoir le bien, poursuit-il, et l'autre grande

(1). Saint-François dé Sales.

abondance et grande inclination pour le donner. Rien n'est si à propos pour l'indigence qu'une libérale affluence; rien de si agréable à une libérale affluence qu'une nécessité indigente ; et plus le bien a d'affluence, plus l'inclination de se répandre et de se communiquer est forte ; plus l'indigent est nécessiteux, plus il est avide de recevoir, comme un vide de se remplir. C'est un (*sic*) doux et désirable rencontre que celui de l'influence et de l'indigence, et ne saurait-on presque dire qui a le plus de contentement, ou le bien abondant à se répandre et communiquer, ou le bien défaillant et indigent, à recevoir et tirer, si Notre Seigneur n'avait dit que c'est chose plus heureuse de donner que de recevoir. (St. François de Sales, p. 51).

« Ainsi notre défaillance a besoin de l'abondance divine, par disette et nécessité ; et l'affluence divine a besoin de notre indigence par perfection et bonté, bonté qui néanmoins ne devient pas meilleure en se communiquant, car elle n'acquiert rien en se répandant hors de soi ; au contraire elle donne. (Ibid. p. 52). Dieu ne peut recevoir, il est vrai, aucune perfection de l'homme ; mais parce que l'homme ne peut être perfectionné que par la divine bonté, aussi la divine bonté ne peut bien exercer sa perfection hors de soi qu'à l'endroit de notre humanité. » (Ibid. p. 51).

Voilà l'exception opposée à la proposition générale que j'ai d'abord énoncée. Ne peut-on pas les concilier, et montrer que, quelles que soient les différences apparentes, c'est toujours au fond un rapport de ressemblance qui unit entre elles les âmes liées d'amour ? En effet c'est tantôt le bien abondant, pour reprendre les expressions de saint François, qui aime le bien indigent, et dans ce cas n'est-ce pas comme bien qu'il l'aime ? pour ce qu'il y trouve

de bon, de semblable à sa propre essence, et non pour ce qu'il y peut sentir de mal, de défaut, de contraire à sa nature? Est-ce pour le laisser indigent, et maintenir en conséquence la différence qui les sépare, ou pour le faire passer de l'état d'indigence à celui d'abondance et l'amener ainsi à une plus grande ressemblance avec son propre caractère. Mais c'est tantôt aussi le bien indigent et défaillant qui aime le bien abondant. Pourquoi? Est-ce pour ce qu'ils ont d'opposé et pour plus d'opposition encore? Nullement, mais c'est pour ce qu'ils ont d'analogue et pour plus d'analogie. A demi bien, au début, le bien indigent aspire à devenir moins incomplet, moins défaillant, plus voisin de l'abondance en s'unissant au bien abondant, en se développant avec son aide et à son image. C'est une demi-ressemblance qui travaille à se faire une plus pleine, et, s'il se peut, une entière ressemblance. Le rapport est donc encore ici du semblable au semblable. Le bien manquant qui aime le bien abondant, et le bien abondant qui aime le bien manquant, sont en quelque sorte entre eux, d'une part comme une copie ébauchée ou à demi effacée qui aurait la vertu, en se rapprochant de son modèle, d'acquérir ou de réparer ce qui lui manquerait de conformité et de similitude avec lui; de l'autre comme un modèle qui se tournerait vers sa copie imparfaite et défectueuse pour lui prêter ou lui rendre la part de ressemblance, dont elle serait privée. Des deux côtés le mobile et le but du rapprochement est la convenance par ressemblance.

Prenons quelques exemples. Le malade aime le médecin, est-ce par une convenance de ressemblance? C'est le contraire au premier abord. Mais à y regarder de plus près on reconnait ici un bien indigent et souffrant, la santé altérée, qui en recherche un autre, l'art de la santé

rétablie, précisément pour ce qu'il y trouve d'affinité, de similitude, de sympathie secourable avec lui.

Il en est de même du disciple à l'égard du maître, de l'ignorant à l'égard du savant. Chez l'un c'est la science en germe et en puissance, la science indigente, si l'on me passe cette expression, qui s'adresse dans l'autre à la science en acte, en affluence et en abondance, avec le désir et l'espérance de se faire semblable à elle, c'est-à-dire, science autant qu'elle. De même encore l'enfant par rapport au vieillard. Il y a toujours là un bien qui en aime un autre, son contraire en apparence, son semblable en réalité; puisque en réalité c'est la sagesse, la prévoyance, la modération, la tempérance, toutes ces bonnes choses, mais à l'état de simples dispositions, et de vertus à peine naissantes et encore bien infirmes, dans une âme sans expérience, qui demandent à se développer, à croître et à s'affermir, à l'exemple et avec l'appui paternel et tutélaire de ces mêmes vertus, éprouvées et consommées dans une âme mûrie par l'âge.

Ainsi, pour le dire en passant, se forment ces rares et exquises enfances, qui sans rien perdre de leur charme propre, de leur naïveté, de leur douceur, de leur pureté première, empruntent à la vieillesse les plus délicates de ses perfections morales, en y répandant une grâce particulière de fraîcheur et d'innocence.

Ainsi, si j'ose le dire, nous apparaît la divine enfance du Christ, souriante et sérieuse, illuminée et sereine, suave de sagesse, de simplicité et d'amour, et s'épanouissant avec une indicible candeur dans la contemplation supérieure des plus hautes vérités de l'ordre moral et religieux.

La même explication peut s'étendre aux rapports du juste et du pécheur, du consolateur et de l'affligé. Ce que

le juste aime du pécheur qu'il veut racheter, c'est la justice abaissée et dégradée dans cette âme, à relever, à rétablir et à reparer par ses soins; ce que le pécheur de son côté aime dans le juste lui-même, c'est la justice observée, restée intacte et pure, à honorer et à imiter. Le consolateur voit dans l'affligé, un cœur à faire fort et calme comme le sien; et l'affligé dans le consolateur, un cœur bienveillant et ferme à prendre en même temps pour modèle et pour appui; dans toutes ces relations aimer n'est donc jamais qu'une union par l'affection du semblable avec le semblable, pour leur plus grande ressemblance.

Mais même de l'homme à Dieu l'amour a cette tendance. Qu'est-ce qu'aimer Dieu en effet, si ce n'est aspirer à vivre, le plus possible, en conformité avec lui.

C'est dans le profond sentiment de ce rapport de notre âme avec Dieu, qu'une pénitente célèbre dans *ses réflexions sur la miséricorde divine* s'écrie: « O Dieu enrichissez la pauvreté de mon amour par les magnificences du vôtre. » Et c'est aussi dans ce sentiment que saint François, par allusion aux brebis de Jacob qui attiraient dans leurs entrailles la variété des couleurs qu'elles voyaient, dit dans son langage : « L'âme éprise de l'amoureuse complaisance qu'elle prend à considérer Dieu, en attire au cœur les couleurs; c'est-à-dire la multitude des merveilles et des perfections qu'elle contemple; » et qu'il ajoute : « C'est là ce larcin d'amour, qui sans décolorer le bien-aimé se colore de ses couleurs, se revêt de sa robe sans le dépouiller, et sans l'appauvrir s'enrichit de ses biens. » En tout l'assimilation, telle qu'elle vient d'être expliquée, paraît être la loi, le rapport constant sur lequel se règle l'amour.

Mais j'ajouterai quelques mots aux observations qui précèdent, pour achever de les éclaircir.

Nous aimons, parce que nous sommes bons et pour devenir meilleurs. Or, ne devenons-nous meilleurs, que quand pauvres et défaillants nous nous adressons dans notre indigence à un bien abondant et affluent? ne le devenons-nous pas aussi quand riches nous-mêmes (toujours au sens particulier où il faut l'entendre dans toute cette discussion) nous donnons au lieu de recevoir, et tirons de nous-mêmes, pour le communiquer à autrui, ce que nous avons en nous de meilleur et de plus parfait? Examinons la question.

Chacun de nous quand il aime, est un bien qui en aime un autre. Or, ce bien que nous sommes, qu'il soit à l'état d'indigence ou à celui d'abondance est dans l'un et l'autre cas également propre à gagner en perfection. Je ne le prouverai pas du premier, parce que c'est trop évident; mais je donnerai quelques explications nécessaires sur le second.

Abondant, le bien ne perd rien à se communiquer, il s'accroît au contraire; de bien qu'il était simplement en soi, il le devient pour autrui; il a deux vertus au lieu d'une, il n'était d'abord que bon, il est maintenant bienfaisant; ce n'est pas là décroître, c'est au contraire augmenter. Il n'en est pas sous ce rapport de la bonté, chose toute morale, comme d'une valeur matérielle dont on ne peut rien donner, sans par là même l'amoindrir. La bonté ne fait que grandir à se communiquer, elle ne fait que plus abonder, comme ces sources qui n'ont toute leur pureté, toute leur fécondité, toute la vertu de leurs eaux que quand elles ont trouvé où se répandre et couler. Encore une fois dans ce cas, donner n'est pas retrancher du sien, se diminuer et s'appauvrir, c'est bien plutôt s'enrichir. De deux âmes unies par un mutuel amour, la plus parfaite relativement, la plus pleine de bien, n'est pas celle qui

reçoit, mais celle qui tire d'elle-même et qui donne. Cela est vrai même de Dieu, pourvu qu'on ne l'entende qu'avec la réserve qu'apporte saint François dans ses paroles, lorsqu'il dit : « Si notre défaillance a besoin de l'abondance divine par disette et nécessité, l'affluence divine a besoin de notre indigence par bonté et perfection, sans que pour cela cette bonté et cette perfection deviennent meilleures ; puisqu'elles sont absolues. »

Qu'on me permette d'insister encore un peu sur ce point. Je voudrais, s'il était possible, par une précision nouvelle, bien marquer la différence qu'il y a entre donner et donner selon que le sujet du don est matériel ou moral. Donner matériellement c'est se priver d'une chose en faveur d'autrui, c'est retrancher du sien, c'est déplacer la richesse, et de plus grande qu'elle était ici, la faire plus petite là. Il n'y a addition d'un côté que par soustraction de l'autre. Ainsi le veut la nature des choses. On ne peut donc pas, à ces conditions, ne pas perdre en donnant, ne pas diminuer, par exemple, le morceau de pain qu'on partage et ne pas se priver du vêtement dont on se dépouille pour le pauvre; mais il n'en est pas de même de ce qu'on peut appeler le don moral.

Qu'est-ce en effet qu'un tel don? une âme a plus d'intelligence, d'amour et de liberté, elle a plus de sagesse et de bonté, elle a plus de vertus et plus de talents qu'une autre. Dans le sentiment qu'elle en a, et le désir qu'elle éprouve de les communiquer, elle s'adresse à qui elle aime, à qui sous ce rapport a besoin, et par attrait, par charme, par douces et pressantes impressions, elle le sollicite, elle l'invite, l'entraîne à se faire semblable à elle, à se développer comme elle, à s'exercer, à son exemple, au juste, au beau et au vrai, à se mettre en un mot en partage de tous ces trésors de l'esprit, dont elle est elle-même

en possession. Voilà son don : est-ce pour elle une privation? Nullement, c'est au contraire une augmentation, un progrès en perfection, une manière de mieux valoir par abondance de bonté.

J'ai dit, au sujet de la beauté, dans mon *Mémoire* sur Diderot : le propre de la beauté est de l'être en soi et hors de soi, pour soi et pour autre chose que soi ; c'est d'être belle et d'embellir. Quand elle n'embellit pas, c'est qu'elle n'est pas assez belle, c'est qu'elle n'est pas tout-à-fait belle. On pourrait en dire autant de la bonté, qui est aussi d'autant mieux dans son essence et selon sa loi, qu'elle se répand et se donne davantage. Donner est alors si loin de se priver, que c'est, comme je l'ai déjà dit, s'accroître, s'augmenter. Recevoir, en effet, est dans son insuffisance devenir meilleur ou moins imparfait, par l'assistance d'autrui ; tandis que donner est devenir meilleur en suffisant tout ensemble à soi-même et à autrui. Il y a profit des deux parts, mais avec supériorité évidente de celui qui donne sur celui qui reçoit ; donner est être bon pour son prochain, après l'avoir été pour soi ; recevoir est être bon par son prochain, faute de ne l'être pas assez par soi-même. L'amour trouve donc son compte à donner aussi bien qu'à recevoir, avec cette différence, qu'il a quelque chose de plus complet, qu'il témoigne de plus d'abondance de bien dans un cas que dans l'autre.

Le plus parfait des amours est celui qui n'aspire qu'à donner. C'est là proprement la charité, laquelle est avant tout un saint don de son âme. Heureux par conséquent ceux qui reçoivent, plus heureux ceux qui donnent, car ils sont animés d'un plus parfait amour.

Il me reste un dernier point à toucher de la question générale que je traite ; mais il demande peu de dévelop-

pement, aussi je serai très-court. Ce sont des indications plutôt que des explications que je donnerai rapidement. Saint François de Sales a dit :

« L'amour est la première complaisance que nous avons au bien ; il précède le désir et la délectation ; car comment désirer une chose qu'on n'aime pas, comment de même en jouir ? Il précède également la haine, car nous ne haïssons le mal que par l'amour que nous avons pour le bien, et ainsi de toutes les autres passions et affections qui proviennent toutes de l'amour comme de leur source commune. »

Bossuet, de son côté, a dit aussi : « Otez l'amour, et il n'y a plus de passions ; posez l'amour, et vous les faites toutes naître. » Dans cette double pensée est en germe la raison de la génération des passions, que je vais présenter ici en abrégé.

En effet, si on veut savoir, d'une manière générale, comment naissent, s'enchaînent et se succèdent les passions, on n'a qu'à remarquer comment, présent à toutes, l'amour, en se modifiant : 1° selon les états dans lesquels il se trouve ; 2° et selon les causes qui déterminent ces états, engendre, en vue des uns, toutes les joies et toutes les tristesses dont notre âme est émue, et par rapport aux autres, toutes les inclinations et toutes les aversions auxquelles elle est livrée ; comment, par suite, il produit toutes nos espérances et toutes nos craintes, toutes nos réjouissances, tous nos regrets, toutes nos affections de tout ordre, de tout caractère et de tout degré. Il suffit, pour le comprendre, de bien se rendre compte de la double situation dans laquelle l'amour se trouve et des causes diverses qui viennent l'y placer. Favorisé ou contrarié dans son mouvement au bien, et il jouit de l'une de ces positions et souffre de l'autre ; mis en présence

des causes qui lui font l'une ou l'autre, il incline aux premières et répugne aux secondes, et cela en raison de leur nature, de leur action, de leur degré de durée et d'intensité, etc. Tout dépend donc, comme on le voit, de l'amour et des circonstances au milieu desquelles il se développe, de ses états et de ses objets, et on peut bien dire, à ce point de vue, en reprenant les termes de Bossuet : « Otez l'amour, et il n'y a plus de passions; posez l'amour, et vous les faites toutes naître. » L'amour est en effet de tout dans la génération des passions.

Si maintenant, sans avoir tout dit, loin de là, de l'amour, j'en ai néanmoins suffisamment déterminé le sujet, le motif, l'essence et les modes divers, il semble que de la question : Qu'est-ce qu'aimer? que j'ai dû d'abord me poser; je puis, sans plus de retard, passer à celle-ci; qui en est la suite et le complément : Qu'aimons-nous? La solution de l'une est la préparation de la solution de l'autre.

Qu'aimons-nous? le bien; rien de plus simple à répondre. Mais qu'est-ce que le bien? En quoi consiste-t-il? Quels en sont les éléments, les caractères et les conditions? Voilà qui l'est un peu moins.

Qu'est-ce que le bien? et afin de le rechercher par ordre et de le reconnaître successivement dans les différents êtres qu'il qualifie, et en commençant par celui d'entre eux, qui nous est le premier et le mieux connu.

Qu'est-ce que le bien dans l'homme? Nous verrons ensuite ce qu'il est dans Dieu et dans la nature.

Le bien dans l'homme, on peut le dire, est, avant tout, l'être même; car par cela même qu'il *est*, l'homme est déjà une bonne chose, et c'est certainement en lui une perfection, ou du moins la condition de toute perfection, que d'avoir été créé, c'est-à-dire, que d'avoir

reçu de son auteur le temps pour durer, l'espace pour se mouvoir, la substance pour être en soi, la cause pour agir par soi, une existence ordonnée en vue d'une fin déterminée.

Mais comme en outre il possède des facultés qui lui sont propres : l'intelligence pour connaître, la sensibilité pour aimer, la liberté pour vouloir, riche de ces nouveaux attributs, c'est pour lui du bien dans le bien, un accroissement de bien, une manière d'être élevé dans l'échelle des êtres. Ce n'est pas tout : quand, au lieu de rester, avec tous ces modes d'action, solitaire et sans rapports, il entre en société avec Dieu, l'homme et la nature, il n'en est que plus complet et plus parfait dans son genre ; on en peut juger par ce qui lui manquerait, si, par hypothèse, il était une âme sans d'autres âmes, une force sans d'autres forces, un esprit sans un Dieu, sans l'humanité et le monde.

Cependant tout ce bien est en quelque sorte en lui sans lui. Car ce n'est pas lui qui s'est fait, au sein du temps et de l'espace, comme substance et comme cause, capable de penser, d'aimer et de vouloir, et de se rattacher par tous ses attributs à l'ordre social, matériel et religieux. C'est d'un autre, c'est de Dieu lui-même que lui viennent toutes ces conditions de perfection. Mais avec ce qu'il y a de bien en lui, sans lui, il y a aussi ce qu'il en acquiert, au moins en partie, par lui-même, et qu'il ne doit, après Dieu, qu'à sa propre volonté. Grâce, en effet, à la Providence, qui la prévient et la soutient, l'excite et l'encourage, et, de toute façon, la règle, la forme et la fortifie, sans jamais la contraindre, sa volonté, ce qu'il y a de plus humain en lui, de plus semblable à Dieu, se joignant, pour les gouverner, à toutes ses dispositions naturelles, les élève de l'état de dons à celui de mérites,

et par la moralité qu'elle leur imprime les érige en vertus. C'est ainsi que, s'emparant de l'intelligence et la conduisant, elle l'amène, par d'habiles et heureux ménagements, à ce degré de raison, où elle a de la gravité pour mieux voir, de la sérénité pour mieux juger, cette calme et suave perception de ce qu'il y a de meilleur dans le vrai, qui s'appelle la sagesse. C'est ainsi pareillement que gagnant l'amour lui-même et le dirigeant convenablement, elle en fait quelque chose de mieux qu'un simple mouvement du cœur, qu'un instinct de la passion; qu'elle le convertit en ce zèle éclairé et réglé, en cette ardeur tempérée, en cette vive et pure inclination, ce goût exquis pour le juste et l'honnête, qui n'est autre que la bonté; et de la sagesse et de la bonté, que ne tire-t-elle pas, que n'obtient-elle pas, selon les circonstances et les occasions : tempérance, prudence, charité, piété, et sans tout vouloir compter, les plus excellentes habitudes du cœur et de l'esprit, tels sont ses salutaires et bienfaisants effets. Grand bien, par conséquent que la bonne volonté! le plus grand des biens de l'homme, puisqu'elle est toujours quelqu'un des autres, augmenté de tout le prix qui s'attache au mérite.

Qu'est donc, en résumé, le bien qui se voit dans l'homme? C'est ce qu'il est par sa constitution, et ce qu'il devient par sa volonté en conformité avec sa loi; c'est son essence développée et sa destinée accomplie; c'est son âme moralement et librement perfectionnée; d'un mot, c'est l'âme même.

Mais le bien, dans la nature, sera-t-il sans analogie avec le bien dans l'humanité, et aux différences près qui les distinguent l'une de l'autre, n'aura-t-il pas dans la première au moins quelques-uns des traits qui le caractérisent dans la seconde? N'y sera-t-il pas aussi quelque

chose comme l'âme, la vive force, la puissance de vie dans son essence et sa destinée régulièrement développées? Rien de plus vraisemblable à penser.

Ainsi d'abord, pour la nature, n'est-ce pas aussi une bonne chose que d'être au lieu de n'être pas, que de participer à sa manière, du temps et de l'espace, de la substance et de la cause, que d'avoir en un mot sa place dans la création, et de l'y avoir avec un but marqué et une action réglée? N'est-ce pas ensuite en elle un autre et plus grand bien, que d'avoir, avec l'être, ses propriétés et ses vertus, ses qualités distinctives, ses facultés même, ou du moins ses puissances actives, telles qu'elles se voient dans les minéraux, les végétaux et les animaux? Et ce qui fait en tout son bien, n'est-ce pas que dans la hiérarchie de ses règnes divers, depuis le plus humble grain de sable, jusqu'au plus brillant des métaux; depuis le plus chétif des brins d'herbe, jusqu'au lys en sa magnificence; depuis le dernier des insectes, jusqu'à l'espèce la plus voisine de l'homme, elle présente en grand nombre des essences développées, et des destinées accomplies? Et si sans être excellente, et valoir autant que l'homme, elle a cependant son prix, ne peut-on pas dire avec Pascal: « La nature a des perfections, pour montrer qu'elle est une image de Dieu »; en ajoutant, du reste avec lui, « qu'elle a aussi des défauts pour montrer qu'elle n'en est qu'une image? »

Le bien dans l'homme c'est l'âme fidèle à son essence et à sa loi; le bien dans la nature, c'est encore un peu l'âme ou du moins l'analogue de l'âme, la vive force, la vie également fidèle aux principes de son être.

Or s'il en est ainsi du bien dans toute la création, que doit-il en être à son tour dans le créateur lui-même? Saint Augustin a dit: « O mon Dieu, vous n'avez rien fait

que de bon...... car encore que vous n'ayez pas créé les choses dans un égal degré de bonté, elle sont néanmoins toutes bonnes, chacune en particulier et toutes ensemble, puisqu'il est dit de vos ouvrages, qu'après les avoir considérés, vous les avez trouvés très-bons. » Et encore: « Toutes ces choses sont des dons reçus de mon Dieu ; ce n'est point moi qui me les suis données moi-même ; par conséquent, celui qui les a créées, est souverainement bon, il est lui-même tout mon bien,...... car il n'y a pas de mal en lui, non-seulement au regard de lui-même, mais aussi au regard de cet univers qu'il a fait. » C'est dans ce sens que je raisonnerai et que je dirai aussi : Dieu est bon de tout le bien qu'il a mis dans l'homme et dans la nature ; mais il l'est outre de tout celui qu'il est, comme l'être absolu : ainsi il n'est pas seulement une bonne chose, mais la bonne chose entre toutes et par-dessus toutes, sans comparaison. Et il est tel, par cela même qu'il est, par l'être qu'il possède sans l'avoir reçu, et qu'il a parce qu'il l'a, sans commencement ni fin. C'est cette pensée qu'exprime Fénélon, dans des termes qui marquent bien ce point de la perfection divine, quoique peut-être d'ailleurs, ils ne soient pas sans quelque excès ; tout ce qu'il veut qu'on dise de Dieu, c'est qu'il *est*; car moins on dit de paroles de lui, plus on dit de choses. « Il *est*, gardez-vous bien d'y rien ajouter,.... s'écrie-t-il, par cela qu'il *est*, tout est dit. Celui qui demande quelque chose de plus, n'a rien compris dans l'unique chose qu'il faut concevoir. » Et encore : « Quand je dis de l'être, qu'il est l'être par excellence, j'ai tout dit ; le mot d'infini que j'ai ajouté est un terme presque superflu.... ici qui ajoute au mot d'être ajoute inutilement ; plus on ajoute, plus on diminue ;..... c'est pour ainsi dire dégrader l'être par excellence, que de croire avoir besoin d'ajouter quel-

que chose, quand on a dit qu'il est (1). » Mais pour plus d'exactitude, et pour ôter au sentiment de Fenélon ce que dans sa pieuse aspiration il peut avoir d'excessif, pour mieux entrer dans la véritable notion de Dieu, et l'estimer excellent, non seulement par son être même, mais aussi par ses attributs, il convient de rapprocher Bossuet de Fenélon et de tempérer par le grand sens et la ferme sagesse de l'un, l'enthousiasme quelquefois un peu exclusif de l'autre. Bossuet dit donc : « Tandis que le concours de plusieurs idées successives est nécessaire pour exprimer Dieu à notre manière, ils ne veulent considérer que l'unique idée de l'être. Il leur faut une notion générale de Dieu, sans attributs ni absolus ni relatifs ; mais que ces raffinés sont grossiers ! Ils ne songent plus que Dieu n'est pas saint, ni sage, ni puissant comme le sont les créatures par des dons particuliers ; mais qu'étant tout par lui-même et sa propre substance, tout l'infini de ce premier être se voit dans chacune de ses perfections. On ne sort jamais des attributs de Dieu, qu'on n'y rentre d'un autre côté et peut-être plus profondément. Aussi n'est-ce pas une étrange ignorance que de dire que les attributs de Dieu empêchent l'accès auprès de lui et le repoussent en son essence ? » C'est pourquoi il ne faut pas diviser en Dieu les perfections, et surtout les retrancher toutes, pour n'en plus conserver qu'une et celle-là même que nous concevons le moins sans les autres, et qui nous touche le moins sans elles, c'est-à-dire l'être pur. « Il ne faut pas, comme dit encore Bossuet, les considérer par vues distinctes, mais les réunir et seulement aider, en les partageant dans le discours, la faiblesse humaine, qui ne peut tout porter à la fois. » Le Dieu bon, puis-je mainte-

(1) *Traité de l'existence de Dieu.*

nant bien reprendre, est donc certainement celui qui *est*, mais il n'est pas seulement celui qui *est*, il est aussi celui qui *fait*, qui est le créateur, comme il est l'incréé, qui à l'un de ces titres a sa perfection, comme à l'autre. Le Dieu bon est celui qui a en soi, pour créer, l'éternité ou la perfection du temps, l'immensité ou la perfection de l'espace, la toute sagesse ou la perfection de l'intelligence, la toute bonté ou la perfection de l'amour, et la pleine liberté et la pleine puissance; qui est tout entier et avec tous ses attributs dans la production, la conduite et la consommation de son œuvre, le Dieu bon est en un mot une âme, mais une âme d'un genre à part, et qui absolue en elle-même, a dès le principe son essence et son action pour une fin, ce que je n'oserais appeler sa destinée, mais ce que je nommerai bien sa providence, les a, dis-je, accomplies et parfaites; à la différence des créatures, même les meilleures, qui ne sont jamais bonnes que relativement, successivement, par progrès laborieux, et toujours plus ou moins limités. Pour Dieu, point de progrès, point d'avancement, point de commencement suivi d'un plus ou moins long achèvement; jamais en puissance, toujours en acte, il est un bien tout venu, si on me permet de le dire, et jamais à venir, sans début et sans terme, comme aussi sans défaut, dans la simplicité et la continuité de son infinie excellence.

Tel est le bien en Dieu. J'ai ailleurs traité cette question: ce que prouve en Dieu le bien qui se voit dans l'homme, et implicitement aussi celui qui se voit dans la nature. Je n'y reviendrai pas ici, je me borne à renvoyer, au lieu même ou je m'en suis occupé, (*Traité de la Providence.*) mais je rappellerai, en la reproduisant, la conclusion de toute cette discussion, parce qu'elle rentre dans mon sujet et je dirai que par tout ce qu'ils ont de bon, l'homme

et la nature prouvent un Dieu plein de bonté ; et que par ce qu'ils renferment de mal, ils ne prouvent pas autre chose, attendu que mal comme bien, tout se concilie dans la création avec la perfection infinie et absolue du créateur. A quoi j'ajouterai ces deux passages de S[t] Augustin, qui ne me seront certes pas d'un médiocre appui : « Si toutes les choses de la terre, dit-il, se taisaient après nous avoir parlé, et nous avoir rendus attentifs à écouter celui de qui elles tiennent l'être, et que lui seul nous parlât, non plus par elles, mais par lui-même, en sorte que nous entendissions sa parole non par un langage mortel, ni par la voix d'un ange, ni par celle du tonnerre, ni par l'énigme d'une parabole, mais que lui-même, que nous aimons en elles, nous parlât sans elles..... si cette sublime contemplation continuait, et que toutes les autres vues de l'esprit, ayant cessé, celle-là seule absorbât l'âme et la comblât d'une joie tout intérieure et toute divine... ne serait-ce pas l'accomplissement de cette parole de l'Ecriture : « Entrons dans la joie du seigneur (1). » Et ailleurs : « Qu'est-ce que j'aime quand je vous aime ? ce n'est ni tout ce que les lieux renferment de beau, ni tout ce que les temps nous offrent d'agréable, ce n'est ni cet éclat de la lumière qui donne tant de plaisir à nos yeux, ni la douce harmonie des sons, ni l'odeur des fleurs, ni la manne, ni le miel, ni tout ce qui peut plaire dans les voluptés de la chair. Ce n'est rien de tout cela que j'aime, quand j'aime mon Dieu ; et cependant c'est une lumière une harmonie, un parfum, et une volupté que j'aime en lui ; mais une volupté, un parfum, une harmonie et une lumière qui ne se trouvent que dans mon cœur..... Voilà ce que j'aime dans mon Dieu. Et qu'est-ce

(1) *Confessions.*

que cela ? Je l'ai demandé à la terre et elle m'a répondu : « Ce n'est pas moi ; » et tout ce qu'elle contient m'a fait la même réponse. Je l'ai demandé à la mer et aux abîmes, et ils m'ont répondu : « Nous ne sommes pas votre Dieu ; cherchez-le au-dessus de nous. » Je l'ai demandé à l'air que nous respirons, et aux oiseaux qui le peuplent et ils m'ont répondu également : « Nous ne sommes pas Dieu. » Je l'ai demandé au ciel, au soleil, à la lune et aux étoiles, et ils m'ont toujours répondu : « Nous ne sommes pas non plus la divinité que vous cherchez. » Je me suis adressé à tous les objets qui m'environnent et leur ai dit : « Puisque vous n'êtes pas mon Dieu, apprenez-moi au moins, je vous prie, quelque chose de lui, et ils se sont écriés tout d'une voix : « C'est celui qui nous a créés. »........... Mais, ô mon âme, c'est à toi que je parle avant tout parce que tu es au corps, comme la vie, qui le soutient et l'anime et que Dieu est la vie même de la vie (1). » Ainsi s'exprime saint Augustin. C'est sous la forme d'*élévation* une véritable démonstration, qui revient à dire que ce que nous aimons en Dieu est un bien qui a des traces sans doute et des traces éclatantes dans la nature et dans l'humanité, mais qui n'est cependant celui ni de l'un ni de l'autre, qui les surpasse souverainement, n'en diffère sans doute pas en essence, mais s'en distingue en degrés, comme l'infini du fini.

Tel est le bien dans l'homme, dans la nature et dans Dieu. Ce qu'il y offre de commun et par conséquent de général, c'est d'y être en son fond l'âme ou l'analogue de l'âme, la vive force, dans son essence et son action développée ; c'est d'y être l'âme dans sa perfection relative ou absolue.

(1) *Confessions.*

Si donc ce que nous aimons est le bien, il nous est maintenant facile de donner une solution plus nette et plus précise à cette question : Qu'aimons nous? En toute chose, ce que nous aimons, c'est l'âme ou l'analogue de l'âme; c'est le principe d'action, qui est à la racine de tout être, s'y développe dans son essence et y accomplit sa destinée. Sainte Thérèse a dit : « L'amour qui a Dieu pour objet, est comme une flèche que l'âme tire à son Dieu. » L'amour en tout est ainsi fait; c'est un acte, c'est un trait incessamment tourné vers le but qui l'attire et qui n'est autre que l'âme; il n'en est diverti que par des illusions, des déceptions, de trompeuses apparences. Par son inclination naturelle c'est à l'âme qu'il se porte, qu'il s'attache et se fixe. Tous ses mouvements sont vers l'âme, et quand parmi ses égarements il vient à s'apercevoir que ce n'est pas l'âme, son vrai bien qu'il poursuit et recherche, mais l'ombre, le fantôme, l'enveloppe grossière de ce bien, il se retire triste et honteux; triste et honteux aussi, quand c'est l'âme en effet, mais l'âme dégradée, corrompue et déchue.

C'est l'âme que nous aimons avant tout et par-dessus tout, l'âme en elle-même et pour elle-même; mais c'est aussi avec elle et pour elle, ce qui en participe et la sert, ce qui en reçoit par communication comme un souffle de spiritualité. Seulement, comme je viens de le dire, il arrive fréquemment que l'amour se méprend, et qu'où il croit saisir l'âme, il ne trouve que le corps, et se perd à l'aimer; non, sans doute qu'il doive ne faire aucun état du corps et le regarder comme chose indifférente ou mauvaise; son erreur est de l'aimer comme l'âme, à la place de l'âme, ou de préférence à l'âme.

C'est ainsi qu'il nous arrive d'aimer dans l'homme au lieu de ce qui est vraiment lui, de sa vraie personne, de

son âme, ce qui n'en est que l'expression et l'instrument, sa fausse personne, son corps; et quant à Dieu lui-même de l'adorer dans son œuvre et non dans son essence, dans ce qu'il a *fait* et non dans ce qu'il *est;* double espèce d'idolatrie, double amour trompeur, qui prend l'ombre pour la réalité, la forme pour le fond, une vaine apparence de Dieu et de l'homme pour Dieu et l'homme eux-mêmes.

Mais quels que soient ces aveuglements et ces égarements de l'amour, il n'en est pas moins vrai, que l'objet constant auquel il tend par sa nature est l'âme ou l'analogue de l'âme à l'état de perfection.

C'est l'âme que nous aimons; mais c'est aussi l'âme qui aime. L'amour n'est donc au fond qu'un mouvement d'âme à âme, qu'un doux commerce des âmes, unies heureusement entre elles pour leur mutuelle perfection. C'est pourquoi à s'aimer, les âmes ne peuvent que gagner; comme à ne pas s'aimer, elles ne peuvent que s'altérer. Ne pas s'aimer pour elles, c'est rester seules en elles-mêmes, et la solitude, c'est la faiblesse, la privation, le mal. Aimer est donc un acte de la plus haute spiritualité, et qui fait qu'en se liant, les âmes se complètent et n'en deviennent que plus fidèles à leur essence et à leur loi. La société des âmes par l'amour, voilà leur vraie vie; comme la division, la séparation, la discorde et la solitude, voilà leur infirmité, leur péril et leur perte.

Ce que nous aimons, c'est le bien; ce n'est cependant pas le bien sans un certain caractère, sans un certain rapport avec nous, qui nous le rende, comme le dit Bossuet, communicatif de lui-même et par conséquent bienfaisant. Autrement, du moins nous ne l'aimons que d'un amour vague et sans chaleur; nous sommes disposés à l'aimer

plutôt que nous ne l'aimons. Nous ne l'aimons véritablement, nous ne l'aimons en *acte*, que quand de l'espèce d'abstraction où le conçoit notre raison, il nous devient par le sentiment plus prochain, plus intime, plus présent en quelque sorte, qu'il nous va plus au cœur, et de général qu'il était, se faisant particulier et nôtre, il nous tient, nous intéresse, et nous touche de plus près. Plus il a de ces liens, de ces rapports sensibles avec nous, plus aussi nous l'aimons. C'est pourquoi toutes choses égales d'ailleurs, nous l'aimons plus précisément dans les personnes de la famille que dans celles de la cité, et dans celles-ci que dans les étrangers; c'est pourquoi aussi nous l'aimons mieux dans une nature qui nous entoure, nous enveloppe et nous presse de ses bienfaits, qui est comme notre mère et notre nourrice, que dans une nature dont nous ne recevons que de loin le concours indirect. C'est pourquoi encore nous aimons mieux le Dieu de nos pères et de notre foyer domestique, le Dieu qui habite en nous, qui vit et agit en nous, qui nous est comme une société au plus profond de notre âme, que le Dieu qui nous apparaît sans attributs marqués, sans caractère défini, sans rien de familier et d'intime avec nous, que le Dieu solitaire et qui nous laisse seuls. Ce que nous aimons réellement, c'est dans chacun de ces genres, le bien qui vient à nous, se fait à nous, se lie et se relie à nous pour nous mieux appartenir; qui devient, si on peut le dire, père et mère pour nous, personne de la famille, concitoyen et ami; qui devient également pour nous le sol natal, le champ de nos pères, notre pays, notre lieu propre, le théâtre de toute notre destinée; qui devient enfin le Dieu de nos pénates, de notre patrie, et mieux encore le Dieu de notre âme, de ses besoins, de ses faiblesses et de ses fautes, la soulageant dans les unes et la corrigeant dans les

autres, et, en tout, usant envers nous de son infinie providence avec une bienveillance particulière.

Voilà le bien que nous aimons d'un amour certain et défini. Ainsi le bien toujours en soi aimable, n'est cependant véritablement aimé, que quand il est avec nous dans de telles relations qu'elles nous le rendent personnellement attrayant et bienfaisant. — Aimer est un mouvement qui par première impulsion ne tend qu'à l'union, et qui n'aurait jamais d'autre détermination, si dans les objets qui l'excitent, il n'y avait que du bien ; car à l'égard du bien il ne peut pas y avoir deux dispositions, il n'y en a qu'une, l'inclination. Et cependant, comme nous l'avons vu, aimer est aussi, au moins par accident, répugner et repousser. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas que du bien ; et si l'on souffre, si l'on hait, si l'on regrette, si l'on craint, s'il y a tant d'affections et de passions malveillantes, c'est qu'avec le bien il y en a la privation, c'est qu'avec le positif il y a le négatif de l'être, selon l'expression de Fenélon, c'est qu'il y a en un mot le mal, lequel n'est en effet qu'une limitation extrême et une profonde diminution du bien. L'amour en paix, en satisfaction, en plein cours d'union, accuse pour objet un bien qui, au moins en somme et relativement, peut passer pour parfait. Mais l'amour en contrariété, en peine, et en aversion témoigne d'un bien qui ne le contente pas, qui ne lui suffit pas, qui lui manque, qui le prive, qui en un mot est un mal. L'homme et la nature sont des biens, mais ces biens sont finis, mais ils sont variables ; ils ont des bornes nécessaires, et dans ces bornes mêmes ils peuvent être bornés ; ils peuvent l'être jusqu'à devenir ce qu'il y a de moins bon dans leur genre ; ils peuvent de limitations en limitations, de privations en privations, de défauts en défauts, en être réduits à n'être presque plus des biens, à n'être que des

biens négatifs, c'est-à-dire des maux. Telles sont en effet les mauvaises âmes, tels sont aussi les mauvais corps, telles sont toutes ces choses, qui par essence sont bonnes, mais qui par accident et corruption deviennent tristes et fâcheuses. De là leur impression sur l'amour, la peine ou la négation de la joie, la haine ou la négation de l'inclination, et toutes ces affections négatives ou répulsives qu'elles déterminent dans notre âme. Si donc notre amour a parfois quelque chose d'hostile et de malveillant à l'égard de l'homme et de la nature, c'est que dans l'homme et dans la nature il trouve du mal, une cause de souffrances, un objet qui le blesse.

Quant à Dieu, il est en lui-même un bien infini et immuable, absolument parfait; mais ce qu'il est en lui-même, il ne l'est pas également dans ses manifestations, dans ses relations avec nous, dans ses manières de se faire connaître, et surtout il ne l'est pas dans les vues de notre esprit, souvent si mensongères. Il peut selon ses desseins, et pour les mieux conduire, se révéler, se déclarer plus ou moins à notre âme, se rendre selon les temps, les lieux et les personnes, plus ou moins visiblement présent, facile et bienfaisant; il peut nous laisser à désirer, à espérer et à craindre, se retirer de nous, se refuser à nous, nous frapper et nous affliger pour nous éprouver ou nous corriger. De là dans notre cœur ces tristesses mystérieuses, qui, si nous ne savons les comprendre et les bien prendre, les adoucir par la prière, la résignation et l'humilité, se tournent malheureusement en ces haines impies et en ces révoltes sacriléges; dont il arrive que le souverain bien lui-même devient parfois, pour nos esprits éperdus, superbes et irrités, l'objet détesté. De là, je n'ose pas dire, toute cette religion de l'orgueil et de la colère; car il n'y a pas de religion sans pieuse douceur, mais tous ces

mouvements hostiles d'une passion misérable et rebelle à l'égard de celui auquel nous ne devrions qu'amour.

Maintenant si je ne l'avais fait plus haut en traitant de l'amour, ce serait ici le lieu de présenter quelques remarques sur le bien abondant, sur le bien défaillant et le rapport qu'ils ont l'un et l'autre avec la faculté d'aimer; mais j'en ai assez parlé, pour n'avoir pas besoin d'y revenir. Je me hâte donc de conclure sur toute cette question et je dis, ou plutôt je répète, pour mieux marquer la solution à laquelle je suis parvenu, que le bien est en chaque chose son essence développée, sa destinée accomplie, la perfection propre de son être, et pour plus de précision, que c'est l'âme ou l'analogue de l'âme, tout principe d'action fidèle à sa nature; que c'est l'âme en Dieu, mais l'âme absolue dans tous ses attributs; l'âme en l'homme, mais avec son excellence relative et bornée; encore un peu l'âme, mais surtout la simple force, également en action selon les lois qui lui sont propres, dans les animaux, les végétaux, les minéraux, en un mot, la nature.

Cette conclusion, jointe à celle que j'ai d'abord proposée au sujet de l'amour, me ramène à Helvétius, en vue duquel je les ai l'une et l'autre établies, et me permet une nouvelle appréciation de la doctrine de son deuxième discours.

Il a avancé bien des paradoxes. La plupart, sans crédit, méritent à peine l'examen. Mais s'il en est un qui ait eu d'abord, et qui ait conservé par la suite une certaine faveur, parce que malheureusement il touche à un des côtés les plus fâcheux de la nature humaine, le flatte et le caresse, c'est sa théorie de l'intérêt, c'est sa philosophie de l'amour. Voilà pourquoi après l'avoir repoussée par les raisons qu'on lui objecte d'ordinaire et qui ont certes leur

solidité, j'ai cru devoir essayer en outre d'une autre manière de la combattre, et opposer dogmatiquement un système à un autre. Si donc en s'appuyant sur les principes que je viens de développer, on veut faire un retour sur ceux que soutient Helvétius, on se rappellera qu'à la double question : Qu'est-ce qu'aimer et qu'aimons-nous? il répond par cette double solution : aimer c'est sentir, être affecté dans ses sens, éprouver un mouvement de sensibilité physique; être aimé, c'est avoir les qualités qui conviennent à cette sensibilité, c'est être physiquement bon, plus simplement c'est être utile.

L'utile, voilà selon lui, l'unique objet de l'amour; l'âme réduite à l'organisation, ou mieux encore les organes, en voilà le sujet; par conséquent, l'amour lui-même n'est qu'un rapport d'union d'un corps à un autre corps, du corps qui demande l'utile, à celui qui le fournit. Or, si comme je crois l'avoir assez clairement démontré, c'est en nous le bien qui aime, mais le bien tout entier, et non pas seulement du bien, ce qui n'en est qu'un élément, et le moindre assurément, c'est-à-dire le bien physique; et si c'est également le bien en général, toute espèce de bien et non pas seulement l'utile, le dernier de tous, qui est l'objet de l'amour; ou ce qui revient au même, si c'est d'un côté l'âme, dans le plus pur de son essence, et de l'autre l'âme encore dans sa perfection, qui aime et qui est aimée, il y a une première et capitale objection à adresser à Helvétius, c'est qu'il n'a entendu de l'amour ni l'un ni l'autre terme, ni celui qui l'éprouve, ni celui qui l'excite, ni le bien qui est en nous, ni le bien hors de nous; il a pris dans tous deux la partie pour le tout, et cette partie là même il l'a mal comprise, précisément parce qu'il l'a admise à l'exclusion de toute autre, puisqu'il est vrai que soit en nous, soit hors de nous;

le bien physique ou l'utile n'a sa valeur et son prix, qu'à la condition d'autres biens auxquels il se subordonne, tels que le juste, l'honnête, le beau et le divin; et ce qui est encore la même objection, mais sous une autre forme, qui ne la rend que plus pressante, ce n'est pas le corps qui aime, ce n'est pas le corps qui est aimé; le corps n'aime pas, il ne fait que céder à l'amour; le corps n'est pas aimé, au moins en lui-même et pour lui-même, il ne l'est que comme expression, instrument et moyen d'un principe supérieur qui seul a en soi et par soi la vertu de l'attrait. Il n'y a que l'âme qui aime, que l'âme ou l'analogue de l'âme qui, à son tour, soit aimée. L'âme au double point de vue du sujet et de l'objet, voilà le fond de l'amour. Ce fond a échappé à Helvétius, qui n'en a pu donner qu'une fausse et fâcheuse explication; car non-seulement il l'a méconnu, mais avili et ravalé. Une des grandeurs de l'homme est l'amour, mais l'amour dans sa vérité et sa pureté tout ensemble; par sa théorie, Helvétius en a fait un des abaissements. Qu'est-ce qu'aimer en effet, quand ce n'est plus en nous la sagesse, la bonté, la charité, la justice, la piété, l'âme même en son bien, qui aime et qui en aimant aspire à devenir meilleure; mais quand il n'y a que le corps qui gravite vers le corps, quand il n'y a que l'animal qui recherche l'animal, quand tout dans ce sentiment, motif, moyen et but, se réduit à quelque chose d'organique et de matériel?

Ce n'est plus vraiment aimer, ce n'est plus moralement s'émouvoir, aspirer et se porter de cœur au bien; ce n'est plus que se livrer à l'instinct de la chair, ce n'est plus s'élever, mais s'abaisser. Aimer ainsi n'est plus une des grandeurs de l'homme, ce n'est réellement qu'une de ses plus humbles nécessités.

Mais il est une objection encore à faire à Helvétius, toujours en vertu de la même théorie.

Sans doute, aimer est toujours pour une part s'aimer, au sens plausible et vrai où j'ai essayé de le montrer, et l'amour de nous a certainement pas été donné pour nous vider de nous-mêmes, selon l'expression de Bossuet, et nous rendre indifférents à notre propre destinée. Etre soi et n'avoir pas l'amour de soi serait une contradiction et une inutilité; être soi et ne pas s'aimer, autant vaudrait n'être pas soi.

Il est donc conséquent et légitime à la fois, qu'il y ait du *moi* dans l'amour; mais il ne l'est pas moins, qu'il y entre aussi autre chose. S'aimer et aimer en même temps un autre bien que le sien, autant et plus que le sien, selon les règles de la justice; ne pas s'aimer par suite comme l'unique et le souverain bien, mais comme un bien qui a grand besoin d'appui, de concours, de pitié, d'indulgence; ne pas compter dans son cœur les autres pour rien et soi pour tout, mais se compter soi-même pour peu et les autres pour beaucoup et Dieu surtout pour l'infini, voilà encore selon le langage de Bossuet, l'ordre et la rectitude dans l'amour.

Mais n'aimer au fond que soi, comme le veut Helvétius; avec soi n'aimer ni Dieu, qu'on n'admet pas, ni l'homme qu'on n'admet guère; et en soi n'aimer que le moindre de soi-même, le bien sensible, le corps, voilà ce qui n'est plus l'ordre, ce qui n'est plus le droit ni le juste. D'autres ont pu prêcher l'amour à l'exclusion du moi; c'était une chimère, mais qui avait du moins sa délicate spiritualité; pour lui, il a prêché l'amour à l'exclusion ou du moins avec le mépris de toute autre chose que soi; chimère aussi, mais celle-là grossière, sans grandeur, et

en un point sacrilége. Helvétius, je n'ai pas besoin de le dire, est tout le contraire d'un mystique, il ne raffine pas sur l'amour ; mais il n'en est pas mieux dans le vrai, et erreur pour erreur, j'avoue que je préfère celle qui a un moment égaré la belle âme de Fenélon, à celle où s'est perdue l'âme un peu plus mondaine, de l'auteur du *Livre de l'Esprit*. L'une a pu inspirer les *maximes des saints*, l'autre dicter ces autres *maximes*, d'un caractère un peu différent, écrites par un courtisan chagrin, et déçu dans ses vues. Ce sont deux excès, mais vers l'un desquels il ne me paraît pas qu'Helvétius, sur les pas et à la suite de La Rochefoucauld, mais plus faible et moins piquant, doive nous faire pencher et nous entraîner.

Ainsi, en résumé, Helvétius n'a donné de la question de l'amour, par la sensibilité physique d'une part et l'utile de l'autre, qu'une solution très-imparfaite; il n'a bien vu ni ce que c'est qu'aimer, ni ce que c'est que l'on aime; il n'a pas dit à cet égard le secret de tout le monde, mais tout au plus et à peine celui de quelques-uns, si même au fond jamais, c'est celui de personne; et pour toute doctrine il est arrivé à une sorte d'égoïsme sensualiste, dont je vais laisser à un autre le soin de faire sentir à sa manière les dangereuses conséquences. Un jour Voltaire déjà vieux, et auquel une plus longue expérience de la vie, une certaine impatience des choses fausses et une sorte de révolte de conscience contre les choses mauvaises, arrachaient parfois de ces mots qui étaient toute une protestation contre les maximes quelque peu téméraires des plus aventureux de ses amis, était à table, à souper, et écoutait en silence ses commensaux, dans leurs propos, lorsque tout d'un coup, et comme pour leur donner une leçon indirecte, mais cependant assez parlante, il fit sortir ses domestiques et dit : « Maintenant, messieurs, con-

tinuez ; mais comme je ne veux pas être égorgé cette nuit par mes domestiques, il est bon qu'ils ne vous écoutent pas (1). »

Ce n'était donc pas là le vrai secret des cœurs, ce secret de tout le monde et bon à tout le monde ; c'en était un faux et fâcheux, que Voltaire avait raison de vouloir tenir caché : n'aimer que soi, et en soi ce qu'il y a de moins bon, n'est certainement pas la vérité en matière de sentiment ; et Helvétius s'est grossièrement et gravement trompé, quand il l'a supposé. L'homme est autre et vaut mieux, et doit être autrement entendu et estimé.

Aussi, je l'avoue, ce n'est pas sans une certaine satisfaction et sans une sorte de consolation, que je crois avoir pour ma faible part, mis à nu et combattu cette opinion d'Helvétius.

Je m'en sens maintenant d'autant mieux disposé à passer à l'examen de ses deux derniers *discours*.

(*La fin à une prochaine livraison.*)

DAMIRON.

(1) Mémoires de Mallet du Pan, qui donne au reste une autre version que voici : « Pardon, messieurs, mais je veux que mes laquais croient à la conscience et à Dieu. »

ÉTUDES SUR DOMAT

PAR M. EUGÈNE CAUCHY (1).

IV.

Le droit public.

Il y a, parmi les œuvres de notre auteur, un livre que l'on ne consulte guère, qu'on lit moins encore. En écrivant le traité des *Lois civiles*, Domat n'avait-il donc pas accompli tout entière sa tâche de jurisconsulte et de magistrat ? Et lorsqu'il aborde les matières si compliquées du *Droit public*, ne semble-t-il pas qu'il sorte de son domaine pour explorer des terres inconnues ? Nous devons sans doute le respecter encore dans cette entreprise de sa vieillesse, mais devons-nous également l'accepter pour maître de cette autre science à laquelle les habitudes de sa vie nous paraissaient étrangères ?

Ce sont là les doutes où l'on s'arrête d'ordinaire, pour se dispenser peut-être d'avoir une opinion sur ce fragment considérable d'un grand ouvrage.

J'avais aussi, je l'avoue, hésité longtemps à donner à

(1) Voir t. XX, p. 181 et 369, et t. XXI, p. 85 et 135.

cet égard mes impressions pour un jugement arrêté; je le ferai plus hardiment aujourd'hui que de graves et savantes paroles ont expliqué les causes pour lesquelles le nom de Domat n'a pas reçu de son siècle le rang que lui méritaient l'importance de ses travaux, la profondeur de ses vues. Depuis que ce secret de l'histoire de notre droit a été dévoilé, et qu'un hommage solennel a été rendu, dans cette enceinte, à une illustre mémoire, je me sens plus à l'aise pour reprendre le tableau dont l'esquisse a été tracée à grands traits par des mains plus magistrales et plus sûres que la mienne.

Non, le livre du *Droit public* n'est pas un dessein étrange, conçu par Domat à la fin de sa vie, et dans lequel il se soit engagé, comme à l'aventure, sans consulter la portée de ses forces, la spécialité de son expérience, la nature même de son génie. Si, au lieu de considérer ce livre isolément, je le prends pour ce qu'il est en réalité, pour une émanation logique et naturelle du *Traité des lois*, mon premier sentiment de surprise disparaît, et il n'y a plus qu'une chose qui m'étonne; c'est la grandeur de ce cadre dans lequel le droit civil et le droit public devaient trouver leur place comme de simples compartiments d'une œuvre immense.

Quand même un pareil dessein me paraîtrait bien hardi pour être exécuté par un seul homme, je trouverais encore que c'est une belle chose pour l'honneur de l'esprit humain que cette noble et vaste entreprise. Ces témérités, si on peut leur donner ce nom, semblent réservées aux hommes éminents des grands siècles. C'est à la manière d'Aristote ou de Cicéron que Domat embrasse dans ses traités tout ce qui peut faire la matière du droit: droit religieux, droit des gens, droit politique, droit privé. Sans vouloir ici l'égaler tout-à-fait à ces puissants génies qui

planaient sur l'universalité des sciences humaines, il est un point qu'on nous concèdera sans peine. Les prémices qu'il avait posées dans le *Traité des lois* étaient assez hautes pour que toutes ces sources du droit en pussent découler, comme de ces montagnes, dont la tête se perd dans la nue, on voit sortir des fleuves divers qui vont porter à plusieurs mers à la fois le tribut de leurs eaux.

Le ton modeste et simple avec lequel Domat entre en matière, nous intéresse malgré nous au succès de cette œuvre hasardeuse, dont il nous dépeint lui-même les difficultés de toute nature, et qu'il n'oserait jamais entreprendre s'il n'y voyait un devoir à accomplir envers son pays et envers son roi. « Il a cru, dit-il, que Dieu lui « ayant fait la grâce de se servir de lui pour mettre en « ordre les matières du livre des lois civiles, ce lui « était un devoir d'essayer un pareil travail sur le droit « public (1). » — « Je n'avais pas espéré, dit-il ail« leurs (2), assez de vie et assez de force pour entrepren« dre les matières du droit public ; j'avais d'ailleurs jus« tement appréhendé la conséquence et les difficultés du « grand nombre de matières que ce droit renferme. » En effet, la vie lui manquera avant qu'il ait pu mettre à fin cet ouvrage, mais on reconnaîtra jusque dans ses dernières pages la même lucidité d'exposition, la même force de raisonnement, la même rectitude de pensées.

C'est par cet esprit de liaison, de suite et de méthode que Domat s'est fait une place à part parmi tous ceux qui ont écrit sur la science du droit. Il en est dont la plume a jeté plus d'éclat sur quelques matières de cette vaste science; mais nul n'a sondé plus avant dans ses pro-

(1) *Avertissement*, § 1er.
(2) *Lettre au Roy*.

fondeurs, et ne l'a possédée tout entière avec plus de puissance pour la délimiter, la coordonner et la définir.

Son admirable *Préface* du *Droit public*, ce chef-d'œuvre d'analyse philosophique appliquée aux notions générales de la justice et du droit, n'est pas moins fortement pensée que le *Traité des lois* dont elle tire et développe les conséquences.

De même que, pour explorer un immense horizon, le voyageur se place tour-à-tour aux points de vue les plus divers, Domat reprend, pour les comparer à l'état présent de la science, les définitions célèbres des jurisconsultes de l'antiquité. Tantôt c'est au point de vue chrétien qu'il expose avec amour la simple et paisible ordonnance d'une société telle qu'il la conçoit d'après l'Evangile; tantôt, se résignant à chercher avec peine les éléments d'une justice défectueuse et d'un ordre imparfait dans l'humanité déchue, il nous montre tous les liens, tous les rapports qui subsistent entre les hommes se partageant en trois groupes principaux qui constituent le droit des gens, le droit public et le droit privé.

Dans le premier groupe, il range ces lois générales de l'humanité et de l'équité qui régissent les rapports mutuels d'hospitalité, de commerce, de navigation, d'industrie, entre des nations indépendantes, n'ayant pour obtenir justice l'une de l'autre que la voie des armes.

Jusque dans cet élément primordial du droit des gens qui semble seul avoir conservé, à travers les siècles, son caractère de simplicité native, Domat montre le droit arbitraire venant, sous la forme des conventions et des traités, mêler ses règles changeantes aux principes immuables de l'humanité, dont l'empire s'étend non-seulement à la paix pour en régler l'harmonie, mais même à la guerre pour en adoucir les horreurs.

Le droit public, tel que le conçoit notre auteur, embrasse plus et moins que ne comporte la signification actuelle de ce mot : Il comprend moins, car, toutes les règles du droit des gens s'en trouvant exclues, il n'y reste que les matières relatives aux « personnes unies dans un état « sous un même gouvernement. » Il comprend plus, car sous le nom de droit public, Domat embrasse notamment quatre sortes de matières qui, ayant aujourd'hui pris place dans nos codes, se sont presque fondues, pour une part, dans le droit civil, tandis que, pour l'autre part, elles constituent ce qu'on appelle spécialement le droit pénal. La définition des crimes et délits et l'instruction des procès criminels composent cette dernière part : l'autre consiste dans le droit commercial et dans l'instruction des procès civils.

On voit assez par là ce que Domat réserve pour le droit privé, dont il est traité dans le *Livre des lois civiles* sur lequel ont précédemment porté nos recherches.

Il faut bien ici rattacher l'une à l'autre ces matières, car une pensée commune anime et soutient tout l'ouvrage. L'idée du droit ne peut, suivant Domat, se séparer de celle de la justice et de la vérité ; mais il y a des degrés dans le juste comme il semble y en avoir dans le vrai. Quel est donc son dessein et son but ? C'est de dégager, par l'analyse, dans chacune des matières principales du droit, ce que la justice a de toujours juste, ce que la vérité a de toujours vrai, et de donner ces règles pour base à la science du droit simplifiée et refondue.

« Comme on a, dit-il, (1) tâché, dans les *Lois civiles*, d'y mettre en ordre et dans leur jour les règles naturelles du droit privé, on essaiera dans ce livre du *Droit public*,

(1) Préface du *Droit public*, p. 10.

d'y ranger de même les lois naturelles qui sont de ce droit, et on en retranchera les lois arbitraires qui sont dans les ordonnances et dans les coutumes. »

Mais cette méthode, admirablement inventée pour le droit privé dont les règles sont en général si claires qu'on pourrait les appeler la conscience écrite du genre humain, convient-elle également à l'étude de ce droit public dont le nom même indique qu'il faut en chercher hors de nous l'objet et les principes.

Domat lui-même ne méconnaissait pas cette différence fondamentale. Il constatait que dans le droit public, les règles d'équité naturelle, dont les livres des jurisconsultes romains nous ont transmis le dépôt, étaient bien plus rares, et que même « il ne s'en trouvait presque aucune « sur les matières qui sont les plus importantes de ce « droit (1). »

Et c'est là, comme il nous le raconte, le principal motif qui l'a engagé à écrire d'abord son traité des *Lois civiles* « pour commencer par le plus facile, » car lorsqu'on en vient au droit public, on ne trouve plus « l'appareil d'un « détail de matériaux pour en composer les règles. » Il ne s'agit donc pas seulement de mettre en ordre des éléments tout préparés, mais de composer, à vrai dire, une science nouvelle dont les éléments épars en divers lieux n'avaient jamais été réunis jusqu'alors, ni soumis à ce travail de l'entendement qui sépare et fixe les règles spéciales à chaque matière.

Quoi qu'il en soit, nul obstacle n'arrêtera l'esprit patient et méthodique de Domat. Nous le verrons lutter contre les difficultés, je dirais presque contre la nature même de son sujet, pour extraire, s'il était possible, du

(1) *Avertissement* qui précède le *Droit public*.

droit public, quelque chose d'immuable, et formuler les règles de la politique en axiomes de droit naturel et d'équité.

Rien de semblable n'avait été tenté, en France, dans les siècles précédents. On n'avait pas encore imaginé de séparer, en ces matières, l'exposition de la théorie de l'étude des faits. Etienne Pasquier dans ses *Recherches*, comme Jean Bodin dans sa *République*, et Michel Montaigne dans ses *Essais*, se mettaient moins en peine de déduire logiquement leurs raisons que d'étayer leurs thèses sur des exemples mémorables et des citations frappantes : Ils « se « donnaient pleinement, « dit l'un deux, » liberté de sau- « ter d'un propos à l'autre, comme le vent de leur esprit « donnait le vol à leur plume (1). »

Pour l'ami de Pascal, au contraire, il n'y a d'argumentation concluante que celle qui repose sur une méthode logique et rigoureuse. Que dis-je! la méthode logique elle-même est répudiée par lui quelque part (2), comme manquant de force dans ses déductions et de simplicité dans sa marche. C'est à la méthode géométrique qu'il donne hautement la préférence, car elle seule peut rendre ses raisonnements serrés comme des démonstrations mathématiques, et ses conclusions sensibles comme des axiomes.

« Cette méthode, dit-il (3), peut se réduire à deux « simples règles ; l'une de ne rien recevoir pour vrai qui « ne soit ou évident par soi-même ou démontré; l'autre « de ranger tout le détail des vérités qu'on veut prouver « selon qu'elles suivent les unes des autres. »

(1) Pasquier, édit. 1723, t. II, colonne 515.
(2) Tom. II, p. 123.
(3) Page 123, col. 2.

« Quoiqu'il soit vrai, ajoute-t-il, que toutes sortes de « matières dont on peut raisonner ou discourir, ne con- « sistent pas en vérités susceptibles de l'évidence ou de la « certitude de celles de la géométrie, sa méthode ne laisse « pas d'avoir son usage, car il est naturel à toutes sortes « de raisonnements, de preuves et de discours de toute « nature, soit pour enseigner ou pour d'autres usages, « de commencer par ce qu'il y a de plus clair, de plus « facile et de plus certain, et d'observer l'ordre naturel « de la suite et de la liaison qu'ont entre elles les choses « dont on doit parler (1). »

Ne reconnaît-on pas dans ce peu de mots le résumé fidèle de la méthode que nous avons étudiée dans le Traité des lois ?

Malgré sa réserve et sa modestie, Domat n'omet point de faire ressortir ce mérite particulier de son livre, mérite austère et qui n'a pas, pour captiver notre attention, les mille ressources que donne la variété des tons, la diversité des sujets, l'ordre mêlé des matières. Je suis loin de contester à ses illustres devanciers dans l'étude de la philosophie morale et du droit, la réunion de qualités solides et brillantes que l'on vante et que l'on aime dans leurs impérissables écrits. Mais si, pour l'attrait de la lecture, une marche capricieuse et bizarre qui va, comme dit Montaigne, *par sauts et gambades*, a quelquefois sa force et sa puissance ; si l'esprit humain est ainsi fait qu'il se laisse plus facilement conduire lorsqu'il n'aperçoit directement ni le but où on le mène, ni la voie qu'on lui fait prendre, il faut avouer cependant que cet art d'arrêter, chemin faisant, le lecteur dans cent endroits, où son attention fatiguée se distrait et se repose, s'il est plus séduisant et plus aimable,

(1) Pasquier, édit. 1723, tome II, page 123, col. 2.

est aussi peut-être plus aisé. J'ai toujours quelques doutes sur la rigueur d'une méthode qui se dissimule si bien sous des digressions infinies; je la soupçonne de s'oublier quelquefois comme je l'oublie moi-même, et je le lui pardonne volontiers, lorsqu'à la place de ce qui manque à telle ou telle déduction pour être logique, je trouve un récit qui me plaît, un sentiment qui me touche, ou un trait de génie qui me frappe. Toutefois, à côté de ces livres qui sont encore, pour nous tous, les maîtres usuels de la science et de la vie, et dont la causerie, toujours ingénieuse ou aimable, convient aux heures du loisir comme aux heures de l'étude, qui n'admirerait la belle ordonnance de ces monuments réguliers où toutes les lignes sont tracées avec art, où pas un ornement superflu ne vient interrompre la symétrie de l'ensemble? Je n'ai pas à craindre, d'ailleurs, d'en rencontrer beaucoup sur ma route. Pascal et Domat n'ont pas fait, sous ce rapport, trop nombreuse école.

Avant de passer plus avant, remarquons que si, dans sa manière de composer et d'écrire, l'auteur du *Traité des lois* sacrifie si rarement aux grâces, même à celles dont le maintient est le plus sévère, ce n'est pas qu'il ignore les ressources ou les secrets de l'éloquence. C'est plutôt qu'il s'applique, trop rigoureusement peut-être, les règles qu'il a posées avec un goût si élevé et si pur dans une de ces digressions où, quoi qu'il en ait, il se laisse quelquefois entraîner lui-même. Je ne puis résister au désir d'en citer ici quelques lignes, pour montrer comment, à côté des règles pour bien vivre, Domat savait tracer, d'une main non moins sûre, de sages préceptes pour bien parler et bien écrire.

« Plusieurs de ceux qui ont étudié la rhétorique, dit-

« il quelque part (1), ne savent pas l'élever à son juste « usage, mais cherchent des ornements où il n'en faut « point et ne donnent pas à ceux qui sont nécessaires l'air « naturel qui doit faire toute leur beauté. L'art de bien « parler, ajoute-il, devrait s'élever à une éloquence so- « lide et judicieuse, proportionnée aux sujets et dont les « ornements eussent toute leur grâce dans les manières « vives et naturelles d'éclairer, de toucher, d'émouvoir « l'esprit et le cœur; car bien qu'il soit vrai que, par la « nature seule, on ne puisse pas aussi bien parler qu'avec « le secours de l'art, ce succès ne doit pas paraître, et l'art « consiste à le cacher et à n'étaler que les grâces naturelles « de la même manière que la nature elle-même, si « elle était dans sa perfection, les étalerait, car c'est elle « qui en est la source. Ainsi, plus il y a d'art qui donne à « la nature sa perfection, moins il doit paraître. »

N'est-cé pas dans ce style que Boileau se serait exprimé, s'il eût voulu tracer en prose les règles du bon goût et du beau langage ?

Mais c'est assez s'étendre sur la forme du traité du *Droit public;* disons maintenant quelques mots de son objet.

Domat le divise en quatre parties, dont la première comprend tout ce qui regarde l'ordre général d'un Etat; la nécessité du gouvernement temporel, sa forme et son usage; les droits et les devoirs de ceux qui exercent la puissance souveraine, l'obéissance qui leur est due; les fonctions et devoirs des personnes appelées à leur conseil, l'usage des forces nécessaires dans un Etat pour en maintenir l'ordre au-dedans et le défendre au-dehors; les moyens de faire subsister l'Etat en bon ordre par les

(1) Traité du *Droit public*, p. 118, 2e colonne.

impositions et les finances, d'y faire abonder toutes choses par de sages règlements; la police des foires et marchés, celle des mers, des fleuves, des rivières, des ponts, des grands chemins, des places publiques et des rues; les eaux-et-forêts, la chasse et la pêche; les communautés des villes et autres lieux; les universités, colléges et académies pour l'instruction de la jeunesse et pour faire fleurir les sciences et les arts; les hôpitaux, et enfin l'usage de la puissance temporelle à l'égard de l'Eglise.

C'est, comme on le voit, un résumé complet de tout ce qui concerne la nature et les attributs de la puissance souveraine. Le droit politique, le droit administratif, le droit commercial, l'économie politique elle-même, nom inconnu pour longtemps encore, quoique la science qu'il désigne occupât déjà les méditations des hommes d'Etat, sont traités tour-à-tour dans ce livre dont la matière, effrayante d'étendue, suffirait à composer plusieurs ouvrages.

Mais la souveraineté ne peut s'exercer que par de nombreuses délégations de pouvoir, dont les dépositaires participent plus ou moins au gouvernement et à la police de l'Etat. Domat consacre la seconde partie de son Traité à définir l'autorité, le rang, les droits et les devoirs de tous ceux qui exercent des charges, offices ou fonctions dans l'ordre administratif ou judiciaire.

Après avoir ainsi montré sur quoi repose et comment se maintient l'ordre général d'un Etat, notre auteur se proposait de faire voir, dans sa troisième partie, quels sont les faits criminels qui troublent cet ordre, et par quels châtiments ces faits sont réprimés et punis.

Il réservait la quatrième pour développer tout ce qui concerne l'ordre judiciaire, ce pouvoir délégué du souverain, et cependant souverain lui-même; seule fonction

à la fois indépendante et sujette, car la justice dont elle a le dépôt lui communique avec sa force quelque chose de sa majesté.

Domat voulait tracer ici séparément les règles des procès civils et des instructions criminelles, et suivant jusqu'à sa plus extrême limite la distinction qu'il avait posée tout d'abord, il se proposait de faire ressortir ce qu'il y a, dans la procédure elle-même, de principes appartenant au droit naturel et à l'équité.

L'exécution de ces deux dernières parties est restée incomplète : mais la pensée qui les devait inspirer ne l'était pas; car on la retrouve concise et profonde dans les deux sommaires où Domat expose son plan pour le droit pénal et pour l'ordre judiciaire.

La partie du droit public qui se rapporte à l'essence du gouvernement, à son action et à ses formes, a donc seule été traitée à fond par Domat, et doit seule fixer notre attention aujourd'hui.

Une réflexion générale est d'abord nécessaire.

Pour apprécier les principes de Domat sur le droit public, il faut se mettre au point de vue de son temps, au point de vue du milieu dans lequel il a passé sa vie. Il faut juger son livre avec les idées que l'on avait alors, et non avec celles qui sont venues depuis, avec les idées de Bossuet, et non avec celles de Montesquieu.

Domat avait l'esprit sagace et pénétrant, il avait l'élan du génie, mais contenu par toutes les sortes de respect qui étaient comme des barrières que l'on n'avait pas encore franchies : respect pour la religion, respect pour la royauté comme pour une seconde religion, respect pour toutes les institutions établies ; mais respect libre et réfléchi qui, sans exclure l'usage de la raison, tenait la bride à l'imagination et à l'esprit novateur.

Il est vrai qu'à l'exemple de tant d'âmes d'une trempe ferme et vigoureuse, Domat professait, en matière religieuse, des doctrines qui avaient alors, à certains égards, couleur d'opposition ou d'indépendance; mais, il ne faut pas s'y méprendre, ce n'était pas au profit des libertés publiques telles que nous les comprenons aujourd'hui, pas plus qu'au profit de la véritable liberté de l'âme humaine, que Port-Royal retranchait quelque chose à la soumission filiale du catholique envers l'Eglise. Comme il arrive à toutes les exagérations, même à celle du bien et de la vertu, ces doctrines conduisirent à plus d'une inconséquence leurs partisans les plus austères, et au moment même où nous plaignons les rigueurs dont la religion fut pour eux le prétexte ou la cause, nous les voyons eux-mêmes demander des armes au pouvoir, et ce n'était pas non plus pour protéger et pour défendre.

Avec cette disposition d'esprit, Domat ne pouvait guère avoir la pensée de faire un livre pour préparer la transformation du droit politique, en modifiant ses bases. Il se proposait seulement de mieux définir les règles qui se rapportent à ce droit, et de composer par leur assemblage une science qui, à vrai dire, n'existait pas encore. — Son dessein était surtout d'enseigner à chacun la théorie complète de ses devoirs.

La philosophie du XVIIIe siècle s'est attachée à faire ressortir le point de vue des droits; dans le siècle précédent, au contraire, c'était l'idée du devoir qui prédominait, c'est-à-dire l'idée chrétienne par excellence, car elle se compose de sacrifice, de résignation, de victoires à remporter sur soi-même.

On commençait alors par s'appliquer cette doctrine avant de l'enseigner à autrui.

Des hommes comme Pascal et Domat se consolaient de

ne pas faire du bruit dans le monde, ils se résignaient à consumer toute leur science, tout leur labeur, et ce qui est bien plus que cela, toute l'activité de leur âme, tout le travail intime de leur pensée, dans des ouvrages ignorés de leur vivant, mais qui devaient être plus tard profitables à la religion ou à la patrie.

De telles vies passées dans la retraite et dans l'étude, se soutenaient par d'immortelles espérances. Ces grands hommes s'en reposaient sur Dieu du soin de leur renommée, s'il la jugeait utile à sa gloire, et tôt ou tard, en effet, arrive pour eux, même sur la terre, le temps de la justice. Les préjugés s'effacent, et en fouillant les archives du passé, on est tout surpris d'y retrouver, dans des monuments longtemps oubliés, une masse d'idées que l'on croyait surannées et qui sont encore à notre usage.

C'est qu'une pente invincible ramène l'esprit humain vers les vérités et les principes qui sont au fond de notre nature.

Il y a des temps où le flot monte, où la mer se soulève, obéissant à des influences inconnues; on croirait alors qu'elle est prête à sortir de ses limites et à franchir la barre du rivage. Puis tout naturellement arrive le moment du reflux : cette marée montante revient sur elle-même, mais ce n'est pas pour descendre plus bas qu'autrefois, c'est pour rentrer dans son lit, pour reprendre son niveau, pour se fixer à ces barrières qu'une puissance supérieure lui a posées lorsqu'elle lui a dit : Tu n'iras pas plus loin.

Mais ce point de vue n'est pas le seul auquel il importe de s'arrêter.

Comment ne pas reconnaître, dans le *Livre du Droit public* de Domat, l'influence entraînante du siècle de Louis XIV?

Les écrits politiques composés pendant que nos luttes intestines du XVIe siècle duraient encore, n'ont de fortement prononcé que le sentiment monarchique qui avait de si profondes racines dans tous les cœurs ; mais ils hésitent sur la forme des institutions ; ils nous montrent la société en travail de je ne sais quel changement dont l'attente produisait dans tous les esprits un malaise indéfinissable, quelquefois même une sorte de découragement et de désespoir.

« Je crains, je croy, je voy présentement la fin de nos« tre république (écrivait Étienne Pasquier à Sainte-Mar« the quelque temps après la journée des barricades) ; les « corps politiques ont certaines proportions par les« quelles ils prennent leurs commencements, progrès et « périodes. Introduisez-y un bigarrement de religion, « foule extraordinaire des subjets, mécontentement géné« ral des princes, la république est de telle façon malade « qu'il est mal aisé de l'en relever (1). »

Les prévisions de Jean Bodin n'étaient pas moins sombres.

« Depuis que l'orage impétueux, disait-il, a tourmenté « le vaisseau de nostre république avec telle violence, que « le patron même et les pilotes sont comme las et recrus « d'un travail continuel, il faut bien que les passagers y « prestent la main, qui aux voiles, qui aux cordages, qui « à l'ancre, et ceux à qui la force manquera, qu'ils don« nent quelques bons avertissements ou qu'ils présentent « leurs vœux et prières à celuy qui peut commander aux « vents et appaiser la tempête (2). »

Bodin ajoutait, avec une résignation pleine de tristesse :

(1) Edition de 1723, t. II, c. 337.

(2) Préface sur les *six livres de la République*, édit. de 1593, p. 1.

« S'il en est ainsi qu'il n'y eut oncques et n'y aura ja-
« mais république si excellente en beauté qui ne vieillisse
« comme sujette au torrent de nature fluide qui ravist
« toutes choses, du moins qu'on fasse en sorte que le
« changement soit doux et naturel si faire se peut, et non
« pas violent ny sanglant (1). »

Il y avait donc un remède inconnu à trouver à tant de maux, et ce remède il était tout simple qu'on le cherchât partout, dans les exemples de l'histoire, dans les livres des philosophes, dans les opinions des publicistes de tous les pays et de tous les temps. Il arrivait quelquefois, même aux plus sages, d'interroger à cet égard jusqu'aux combinaisons mystérieuses de l'astrologie. Tout bon citoyen pouvait du moins donner carrière à ses propres pensées ; puis, après avoir pesé les inconvénients et les avantages de toutes les formes imaginables de gouvernement, sans qu'ordinairement ce libre examen fit autre chose que confirmer encore la foi monarchique de l'auteur, chacun en revenait à désirer pour *sa France*, comme Etienne Pasquier la nommait avec amour, tel ou tel tempérament de liberté, suivant que la pente de son esprit lui faisait goûter d'avantage telle ou telle de nos antiques institutions.

Jean Bodin, partisan des Etats généraux où il avait siégé, en 1576, avec honneur et influence, fut le premier, s'il faut l'en croire, qui ait osé soutenir nettement en France, que les rois n'avaient pas le droit de lever impôts sans le consentement exprès du peuple (2).

(1) Préf. sur les *six livres de la République*, édit. de 1593, p. 2 et 3.

(2) Eos ego qui de jure fisci ac regalibus amplificandis scripsêre, sententias primus omnium, et quidem periculosissimis temporibus, refellere non dubitavi, quòd regibus infinitam supràque divinas et naturæ leges tribuerent potestatem ? Quid autem magis populare quàm quod scribere

Il ne va pas pour cela jusqu'à prétendre « que les Etats « soient au-dessus du prince, ni que celui-ci soit obligé « de se arrester à leur advis, si la raison naturelle et la « justice de son vouloir luy assiste (1), » car « le maistre « pilote, dit-il, doit avoir en sa main le gouvernail pour « le tourner à sa discrétion; autrement le navire serait « plustost péri qu'on n'aurait pris l'advis de ceux qu'il « porte (2). » Mais il ne voit rien de plus admirable et de plus digne que l'accord de la représentation populaire et de l'autorité royale, lorsque celle-ci, sans se départir de son droit, se laisse vaincre volontairement par les requêtes et supplications de son peuple.

« La souveraineté du monarque, dit-il, n'est en rien « altérée ny diminuée par la présence des Etats; ainsi, « au contraire, que Sa Majesté en est beaucoup plus « grande et plus illustre, voyant tout son peuple le re- « cognoitre pour souverain, encore que, par telle as- « semblée, les princes ne voulant pas rebouter leurs « subjets, accordent et passent plusieurs choses qu'ils ne « consentirayent pas, s'ils n'estoyent vaincus des reques- « tes, prières et justes doléances d'un peuple affligé (3). »

Imbu davantage des idées parlementaires, Etienne Pasquier trouvait la garantie de l'enregistrement bien préférable à la convocation des Etats. « Sous ces beaux et « doux appats, disait-il, on ne convoque jamais telles as-

ausus sum : ne regibus quidem licere, sine summâ civium consensione, imperare tributa ! (*Epistola ad Fabrum* en tête des six livres de la république, 1593, p. 6.)

Et ailleurs il dit, en français : « Il n'est en la puissance de prince du monde de lever imposts à son plaisir sur le peuple non plus que prendre le bien d'autrui. » Page 102, *édition de* 1578.

(1) Edit. de 1593, p. 137.

(2) *Ibid.*, p. 142.

(3) *Ibid.*, p. 141 et 142.

« semblées que le peuple n'y accoure, ne les embrasse et « ne s'en esjouysse infiniment, ne considérant pas qu'il « n'y a rien qu'il deust tant craindre, comme estant le « général refrain d'iceux, de tirer argent de luy (1). Car, « jamais on ne fit assemblée générale du tiers-état en « cette France, sans accroistre les finances de nos roys à « la diminution de celles du peuple (2). »

Lorsqu'il nous dépeint au contraire la manière dont le prince réunissait en parlement ses premiers seigneurs et plus notables magistrats, pour ajouter à l'autorité souveraine de ses édits et ordonnances, celle de la justice et de la raison, Pasquier s'écrie, avec l'éloquence d'une conviction profonde :

« Grande chose véritablement et digne de la majesté « d'un prince, que nos roys auxquels Dieu a donné toute « puissance absolüe, ayent, d'ancienne institution, voulu « réduire leurs volontez sous la civilité de la loy, et en ce « faisant que leurs édits et décrets passâssent par l'alambic « de cet ordre public. Et encore, chose pleine de mer- « veille que, dèslors que quelqu'ordonnance a esté pu- « bliée et vérifiée au parlement, soudain le peuple fran- « çais y adhère sans murmure, comme si telle compagnie « fust le lien qui nouast l'obéissance des sujets avec le « commandement de leur prince (3). »

Domat ne pouvait pas avoir cet enthousiasme des libertés publiques; mais il en avait un autre qui lui en tenait lieu, celui de la justice.

A l'époque où il écrivait son *Traité du Droit public*, il touchait à la fin de sa longue carrière, mais quelque lon-

(1) *Les recherches de la France*, édit. de 1723, col, 83.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, col. 66.

gue qu'elle eût été, il n'avait vécu de sa vie d'homme que sous Louis XIV, et sous Louis XIV dans sa grandeur, car il mourut l'année qui précéda la paix de Ryswick.

On se figure aisément quel prestige avait dû exercer sur tous les esprits le spectacle imposant de cette succession jusque-là non interrompue de prospérités et de gloires.

Le gouvernement qui avait produit ces grandes choses était facilement absous des défauts que la science politique y pouvait découvrir.

Si la France affectionnait ses rois, même lorsqu'ils étaient malheureux et faibles, si pendant la minorité de Louis XIII (en 1617), le duc de Rohan, dans ses *Discours politiques* exprimait ce vœu : « J'espère de voir le roy dans « six mois, *du tout absolu*, guerres civiles entièrement « finies, et le chemin ouvert à la gloire et grandeur du « roy et de son royaume (1). » Comment s'étonnerait-on que Domat, dans son chapitre sur *les droits et devoirs de ceux qui ont le gouvernement souverain*, mette au rang de ces devoirs, que « leur puissance soit aussi absolue que « doit être l'empire de la justice (2). »

Les âmes les plus généreuses se ployaient à l'opinion commune, et ce qui semblait alors une réclamation hardie, quelquefois une contradiction périlleuse, n'était guère en réalité qu'une faible nuance que nous distinguons à peine aujourd'hui. Fenélon lui-même ne demanda le retour aux anciennes assemblées que lorsque les maux de la France firent craindre un moment que la main seule de Louis XIV ne suffît plus à sauver l'Etat (3).

Mais Domat n'avait pas vu faiblir la fortune du grand

(1) *Mémoires du duc de Rohan*, Amsterdam, 1765, t. II, p. 213.

(2) *Traité du Droit public*, 1777, p. 7, 2e colonne.

(3) Voir l'*Eloge de Montesquieu* par M. Villemain. Mélanges, 1846, p. 68.

roi. La Providence ne l'avait rendu témoin d'aucun fait qui pût le faire douter de sa *Théorie du pouvoir*.

Cette théorie offre les caractères les plus frappants de ressemblance avec la *Politique tirée de l'écriture sainte*, par Bossuet.

Ce que Bossuet expose en théologien, Domat le développe en jurisconsulte et en publiciste. Le premier laisse parler la divine écriture ; il ajoute à peine quelques mots de commentaire au texte sacré. « Sa politique, comme dit M. Villemain (1), était aussi impérieuse que sa foi. » Le second formule ses axiomes dans le langage de nos écoles, mais on sent bien, au ton de sa parole, qu'il s'est inspiré dans le sanctuaire. Il discute, il semble même établir un parallèle entre les diverses formes de gouvernement, mais quand il les a réduites à deux termes absolus, la république et la monarchie, son choix ne saurait être un seul instant douteux ; tant il allègue, pour préférer la monarchie, de belles et patriotiques raisons.

J'aime surtout à l'entendre vanter ce gouvernement comme étant celui de ce noble pays de France « qui se distingue, dit-il, entre tous les Etats par son étendue en « plusieurs grandes provinces, par sa situation dans le « climat le plus tempéré et entre les deux mers, par la « fertilité de tout ce qu'il y a de meilleur et de plus né- « cessaire, par la multitude de ses sources, ruisseaux, « rivières et fleuves propres à la navigation pour la com- « munication des provinces ; par la politesse de la nation « féconde en grands esprits et en grands hommes, par « ses richesses et ses grandes forces, en sorte qu'on n'a « jamais vu d'Etat d'une si longue et si ferme durée avec « tant d'avantages au-dessus des autres (2). »

(1) V. l'*Eloge de Montesquieu* par M. Villemain. Mélanges, 1846, p. 60.
(2) *Droit public*, p. 4.

N'est-ce pas le même sentiment qui animait Virgile lorsqu'il saluait l'Italie :

« *Salve, magna parens rerum, Saturnia tellus,*
« *Magna virûm.* »

Domat distingue bien deux sortes de monarchies, quant à la source et à la transmission du pouvoir, la monarchie élective et la monarchie héréditaire, et il préfère la seconde comme plus conforme à l'ordre naturel établi par la providence : mais quant au mode d'exercice de la souveraineté, on chercherait en vain dans le *Traité du Droit public*, non seulement le nom, mais l'idée d'une *monarchie tempérée*, dans le sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot, c'est-à-dire, d'une monarchie limitée par des institutions libres ou populaires.

Cette idée qui repose tout entière sur un partage, sur une pondération des pouvoirs, n'était pas alors admise, comme chose possible, dans notre France.

Bodin lui-même, malgré son goût pour les assemblées d'Etats, déclarait nettement *que le pouvoir de donner loy ou commander à tous en général et à chacun en particulier, était incommunicable aux sujets* (1).

« Sans cette autorité absolue, a dit Bossuet, le roy ne « peut ni faire le bien ni réprimer le mal (2). »

Il semble que, par la pente naturelle de son esprit, Domat devait se complaire dans ce principe de l'unité du pouvoir, car sur ce terrain, ses déductions rigoureuses n'auront pas à dévier un seul instant de la ligne droite suivant laquelle il va les tirer géométriquement de leurs premisses.

Mais, est-ce donc ainsi que vont les choses, et cette

(1) Edit. de 1578, p. 163.
(2) Edit. de 1822, *Politique*, t. I, p. 169.

admirable harmonie de l'univers est-elle le résultat d'une seule loi et la conséquence d'un seul principe ? N'y a-t-il pas au moral comme au physique une pondération, une balance, un tempéramment d'éléments divers dont les doses modérées ou excessives produisent la paix, l'union et l'accord, ou le désordre et le trouble ?

Que de combinaisons, que de forces différentes, et souvent en apparence contraires, entretiennent dans le corps humain le mouvement et la vie ; que de puissances se font la guerre, même dans cette âme indivisible et simple qui commande et qui cependant est si souvent ébranlée par les passions, et sujette à ces émotions qui devraient lui obéir !

Faut-il s'étonner de retrouver dans la société qui est notre image, ces combats et ces luttes que nous avons à soutenir au dedans de nous ?

Mais suivons l'observation importante que nous faisions tout-à-l'heure.

Dans le langage des publicistes du XVI[e] et du XVII[e] siècle, *république* et *royauté* étaient deux mots qui exprimaient à certains égards une même idée, celle du souverain, et du souverain puissant et honoré dans sa force. On a pu déjà s'en apercevoir à quelques citations contenues dans notre exposé.

Bodin, Pasquier, Dumoulin se servaient de ce nom *la république*, comme Domat se sert de ce nom *le prince*, pour désigner le chef de l'Etat ou l'Etat lui-même, car c'était tout un à leurs yeux.

On n'avait pas encore opposé le droit divin au droit du peuple, et dans la théorie chrétienne du pouvoir, ces deux choses se conciliaient sans effort. Loin d'être la négation du droit du peuple, le droit divin en était la consécration dans le sens qu'exprime Domat, lorsqu'il dit :

« Comme c'est Dieu qui est le maître de tous les événements, il tient en ses mains ceux qui font passer la puissance souveraine d'une main à une autre, soit par succession, par élection ou par d'autres voies, de sorte que c'est de lui que les princes même infidèles tiennent leur puissance (1). »

Aussi, loin d'en prendre ombrage, le Français tirait à fierté cette origine de la royauté. Il disait avec Bodin :
« Le roy de France ne reconnoist rien après Dieu plus
« grand que soy-même : c'est pourquoi on dit dans ce
« royaume que le roy ne meurt jamais, car il ne tient son
« sceptre du pape, ny de l'archevêque de Rheims, ny du
« peuple, ains de Dieu seul (2). »

Et pourtant Domat se garde bien de compter pour rien l'opinion du peuple. Tant s'en faut, puisqu'en faisant ressortir la durée du gouvernement monarchique dans tous les siècles et par tout l'univers, il ne craint pas d'en conclure, comme d'une preuve décisive, que ce gouvernement a donc pour lui le jugement de la multitude. Le principe qu'il pose à cet égard, en plein XVIIe siècle, nous étonne.

« Dans les choses, dit-il, où la connaissance du juste et
« du vrai ne dépend ni de l'étude des sciences, ni de la
« pureté et droiture du cœur, et où la diversité des sen-
« timents ne blesse ni la religion ni les bonnes mœurs, la
« multitude sent et juge presque toujours mieux que ne
« sentent et jugent ceux qui veulent s'en distinguer et
« qui se portent à d'autres vues que celles où la pente
« naturelle porte le commun des hommes. Car cette
« pente n'est autre chose que l'inclination de suivre les

(1) *Droit public*, p. 7.
(2) Page 725 de *la République*, édit. de 1578.

« lumières que Dieu nous donne naturellement ; et la « raison est le principe qu'il nous a donné pour l'usage « de ces lumières (1). »

Cette proposition n'est pas la seule où se révèle, dans les livres de Domat, ce coup-d'œil lucide qui pénètre au fond des questions les plus vives et semble deviner les problèmes de l'avenir.

Pour revenir à la définition de la monarchie telle que la concevait notre auteur, disons tout de suite que le pouvoir absolu dont il parle n'est cependant ni le despotisme tel que le définit Montesquieu, ni le gouvernement arbitraire tel que le repousse Bossuet lui-même.

C'est dans la justice que Domat cherchait le contre-poids du pouvoir monarchique comme Montesquieu, à un autre point de vue, l'a placé depuis dans l'honneur.

A cette condition un gouvernement, qui, suivant une expression éloquente, « s'adoucissait par le bonheur public, » pouvait encore satisfaire de nobles cœurs, car tout ce qui lui manquait sous forme de liberté, on espérait l'y faire rentrer sous forme de justice.

Les efforts de Domat pour y réussir sont marqués à chaque page de son livre, lorsqu'il trace les devoirs du prince, de ses ministres et de tous ceux qui participent aux fonctions ou charges publiques. On pourrait même lui appliquer ce que dit Montesquieu en parlant de certains passages du cardinal de Richelieu sur les vertus des grands. « Il exige d'eux tant de choses qu'en vérité il n'y a qu'un « ange qui puisse avoir tant d'attention, tant de lumières, « tant de fermeté, tant de connaissances, et on peut à « peine se flatter que d'ici à la dissolution des monarchies,

(1) *Droit public*, p. 3.

« il puisse y avoir un prince ou des ministres pareils (1). »

Mais il ne faut pas oublier non plus, ce qu'un tel appel à la conscience privée de chacun, trouvait, sous Louis XIV, de soutien et de force dans les mœurs publiques et dans la volonté ferme et résolue du monarque.

On lira toujours avec intérêt ces conseils de Domat, où la dignité du style égale la franchise respectueuse de la pensée.

« Comme la puissance des Princes leur vient de Dieu, « et qu'il ne la met en leurs mains que comme un instru« ment de sa providence et de sa conduite sur les Etats « dont il leur commet le gouvernement, il est évident « qu'ils doivent faire de cette puissance un usage pro« portionné aux fins que cette providence et cette con« duite divine veut qu'ils se proposent.... (2) Il s'ensuit « que tout le détail du gouvernement des princes doit « avoir le caractère essentiel de la justice qu'ils sont obli« gés de faire régner, et qu'ayant pour cet usage la force « en leurs mains, le corps de l'Etat doit sentir que son « chef est animé de l'amour de la justice... C'est par cet « amour de la justice que les princes se rendent eux« mêmes aimables aux peuples et qu'ils dominent avec une « autorité d'autant plus absolue qu'elle est plus naturelle « et que c'est l'ordre divin qui en est le principe et qui en « règle l'usage (3). »

A côté de l'amour de la justice, Domat place celui de la vérité, qui en découle et lui ressemble.

« L'amour, dit-il, est le poids de la volonté : quelque « part qu'elle aille, c'est toujours ce poids qui l'y porte...

(1) *Esprit des Lois*, édit. Cazin, t. I, p. 129.
(2) *Droit public*, p. 7.
(3) *Ibid.*, p. 8.

Quand l'amour s'unit à la vérité qui est son repos, il « devient immuable comme elle, et autant qu'il en est « l'esclave, autant devient-il libre en soi-même par une « générosité invincible qui le rend capable de tout entre« prendre pour elle, et par une fermeté inébranlable qui « lui fait mépriser toutes les difficultés et tous les ob« stacles qui pourraient naître pour l'en séparer (1). »

Ce qu'il dit de la guerre et des armes n'est pas empreint de moins d'élévation et de noble franchise.

« Les princes qui entreprennent des guerres injustes, « dit-il, s'attirent, avec une gloire apparente devant les « hommes, la vengeance terrible que mérite l'attentat de « prendre Dieu pour protecteur de la violence, et de « faire servir la puissance qu'il leur a donnée pour l'in« strument de leurs passions (2). »

Domat examine à ce propos la question si controversée de savoir laquelle doit avoir le pas, l'une sur l'autre, de la robe ou de l'épée; et il n'hésite pas, lui magistrat, à se prononcer hautement pour la prééminence des armes.

La raison qu'il en donne, c'est que la justice qui se rend, dans l'intérieur, aux sujets, n'est que la justice du prince qui la fait rendre par ses délégués, et ne donne force à leurs arrêts que par ses armes, tandis que la justice qui s'obtient par la guerre est celle de Dieu même qui se fait appeler le Dieu des armées, et dont les princes deviennent les exécuteurs et les ministres, étant armés de sa main pour exercer, en son nom et au péril de leur propre vie, le droit qu'il leur confie de vider leurs différents par cette voie sanglante et suprême.

Si je ne craignais de fatiguer par des citations trop nom-

(1) *Harangues*, p. 250.
(2) *Droit public*, p. 73.

breuses, je m'étendrais encore sur la manière dont Domat aborde le difficile sujet de la séparation des deux puissances ; grande et délicate entreprise que de montrer comment, malgré la différence de leur point de vue, de leur esprit, de leurs moyens d'action, de leur fin dernière, la société civile et l'Eglise peuvent non-seulement éviter tout conflit dans leur marche paisible, mais s'appuyer mutuellement l'une sur l'autre et se tendre la main, sans abdiquer leur indépendance et sans confondre leurs caractères.

Le pieux auteur du traité des lois connaissait mieux que personne ce secret accord qui fait servir les vertus privées du chrétien à rehausser et à raffermir les vertus publiques de l'administrateur ou du magistrat, et qui au lieu de rétrécir ses vues, les élargit et les élève en lui découvrant dans le bien à faire à l'humanité, non plus la simple satisfaction des penchants les plus doux du cœur humain, mais aussi l'accomplissement d'une loi providentielle et divine.

L'exemple même de Domat vient ici justifier ce qu'il avance.

On est tout surpris de voir ce magistrat de province, ce jurisconsulte qui n'a quitté son cabinet de travail que pour l'audience, établir en matière d'administration, de finances, d'économie politique, des principes qui sont encore aujourd'hui réputés les plus justes et les plus vrais après tant d'études et d'essais sur ces sciences dont Colbert et Vauban posaient alors les premières bases.

Je citerai, en matière de finances, le chapitre où Domat examine à quel système doit être donné la préférence pour l'assiette générale des impôts, et démontre que le système le plus conforme à la raison et à l'équité serait celui où la charge des contributions publiques pèse-

rait également sur les biens de toute nature, non par une seule sorte d'impôt qui s'étendrait à tous les biens à la fois, mais par des impôts variés propres à atteindre, conformément aux exigeances spéciales de leur nature, les immeubles, les offices, les rentes, les marchandises et les industries (1).

Je pourrais citer aussi cette réflexion sur les octrois des villes, si souvent reproduite de nos jours, mais jamais avec plus de précision et de force.

« Quoique ces impositions de deniers nécessaires pour les dépenses des villes et autres lieux semblent ne pas regarder l'Etat, la permission du prince y est nécessaire. Car outre les abus qui seraient à craindre de la part de ceux qui feraient ces impositions, il est vrai d'ailleurs qu'elles regardent en effet l'Etat par deux considérations : l'une que le bon ordre de l'Etat est composé de celui des villes et des autres lieux; et l'autre qu'il importe à l'Etat que ces dépenses soient réglées de sorte qu'elles ne nuisent pas aux contributions que les habitants des villes et autres lieux doivent à l'Etat (2). »

En matière d'économie publique, quoi de plus concluant que ce raisonnement employé par Domat pour combattre tout établissement de maximum en cas de disette des denrées même les plus nécessaires à la vie.

« Les prix des choses doivent être différents suivant
« qu'elles sont en petite quantité ou en abondance, et
« selon les circonstances des temps et des lieux, et les
« fruits peuvent renchérir dans la disette, par cette raison
« entre autres qu'il est juste que les propriétaires ou pos-
« sesseurs des fonds qui les produisent, puissent en tirer

(1) *Droit public*, p. 25 et 26.
(2) *Ib.*, p. 27.

« les dépenses de culture et quelque revenu, à quoi le prix « ordinaire d'une petite quantité ne suffirait pas ; et dans « ce cas, la réduction au prix ordinaire, qui ferait une in- « justice aux propriétaires, ne suffirait pas pour faire « abonder l'espèce de denrées que la disette aurait ren- « chérie (1). »

Quoi de plus sensé que cet éloge de la vie pastorale et de l'agriculture, au point de vue des garanties qu'elles offrent à l'ordre public.

« Il semble que Dieu ait voulu attacher deux avantages « singuliers à l'une et à l'autre. L'un qu'elles sont de « toutes les professions les plus nécessaires, les plus na- « turelles et d'un usage plus universel pour le genre « humain ; et l'autre, qui est une suite de ce premier, « qu'elles sont plus éloignées et plus dégagées des occa- « sions qui excitent les passions les plus dangereuses et « qui troublent le plus la tranquillité (2). »

Avant de quitter ce sujet de l'économie politique, je sens le besoin d'ajouter à l'éloge de Domat un point que jusqu'ici l'occasion ne s'était pas offerte de lui accorder.

Sa réserve à proposer ou même à indiquer certaines réformes, m'avait paru quelquefois un peu timide.

Mais lorsqu'il vient à traiter de ce qu'on appelait alors la charité, de ce qu'on appelle aujourd'hui l'assistance publique, c'est-à-dire des devoirs de la richesse envers la pauvreté, son âme généreuse et chrétienne exprime ses pensées avec une franchise qui nous paraîtrait, à nous, périlleuse.

Il y a des choses qu'on dit hardiment devant un homme qui se porte bien, et qu'on adoucit pour un malade.

(1) *Droit public*, p. 58.
(2) *Ibid.*, p. 101.

La propriété dormait alors en parfait repos, sous l'abri des institutions, des mœurs et des lois. Le prudent Domat pouvait donc, au XVIIe siècle, écrire sans danger ces lignes :

« L'état de ceux qui se trouvent dans la société et sans « biens, et dans l'impuissance de travailler pour y subsis- « ter, fait un engagement à tous les autres d'exercer « envers eux l'amour mutuel en leur faisant part d'un « bien où ils ont droit. Car tout homme étant de la so- « ciété a droit d'y vivre; et ce qui est nécessaire à ceux « qui n'ont rien, et qui ne peuvent gagner leur vie, est « par conséquent entre les mains des autres, d'où il s'en- « suit qu'ils ne peuvent sans injustice le leur retenir (1). »

Domat ajoute, il est vrai, qu'il n'est pas permis à ceux qui sont dans le besoin « de prendre cette part si elle ne leur est donnée (2); » mais il revient à plusieurs fois sur ce principe que « c'est un devoir indispensable à ceux « qui peuvent secourir les pauvres, de leur donner de « cette part qui est en leurs mains (3). »

C'est d'abord au point de vue de la religion et de l'humanité qu'il développe ce principe, dans le chapitre qui concerne les établissements d'hôpitaux.

Mais lorsqu'il en vient au droit pénal, il ajoute un ordre d'idées digne à la fois d'un homme d'état et d'un criminaliste consommé.

Dans le dénombrement qu'il fait des délits et des crimes qui portent le trouble dans la société, une observation le frappe : c'est l'énorme proportion des faits criminels qui ont pour objet le vol et pour cause une éduca-

(1) *Traité des Lois*, ch. IV, n° 4.
(2) *Droit public*, p. 132.
(3) *Ibid.*

tion vicieuse, l'oisiveté, le vagabondage et la misère : les cas de cette espèce sont bien plus nombreux à eux seuls que toutes les autres sortes de crimes ou délits réunies ensemble. Mais Domat y remarque une seconde et capitale différence : c'est qu'il n'y a presque aucun remède à chercher ou à espérer, si ce n'est l'exemple du châtiment lui-même, pour prévenir la multitude des crimes de différente origine; car comment guérir en chacun, l'ambition, l'avarice, le libertinage, l'impiété, l'envie, les haines, et toutes ces passions connues ou ignorées qui poussent au crime ceux-là même à qui n'a manqué ni l'éducation, ni la fortune? « Au lieu qu'il ne paraît pas, dit-il, impossible, « de pourvoir, dans un Etat, à faire subsister toutes les « familles, ou par leur travail, s'il peut y suffire, ou par « un secours qu'on ne peut sans injustice leur refuser ; à « punir tous ceux qui, étant sans bien, et pouvant tra- « vailler ou gagner leur vie, demeureraient dans l'oi- « siveté; » à veiller à des visites dans toutes les maisons soupçonnées de donner retraite à des fainéants et de receler des choses volées; à faire rendre compte à toutes personnes dont la condition serait inconnue, de leur domicile, de leur famille, de leur emploi; à entrer enfin dans un détail de précautions justes et possibles qui, diminuant le nombre des fainéants et des vagabonds, diminuerait aussi le nombre des larcins et des vols dont la fainéantise est la source.

Mais ce n'est pas seulement un meilleur système de police dont il indique le besoin, c'est un vaste système administratif qu'il expose, dans lequel il s'agirait « de « multiplier les commerces » et les industries, de créer des « travaux publics, » de favoriser « des établissements « de manufactures ou autres; » qui obligerait, par conséquent, l'Etat à des dépenses considérables, mais dont

la charge ne serait pas, dit-il, comparable à l'immense avantage « d'ajouter à la tranquilité publique une des meilleures voies pour la maintenir (1). »

Le plan général que Domat s'était tracé le ramenait ainsi naturellement, par le droit criminel, à l'ordre judiciaire et aux formes établies pour le jugement des procès.

Il n'y a pas de religion sans sacerdoce; il n'y a pas de droit civil sérieux et complet sans une magistrature chargée d'en conserver le texte et l'esprit. Que deviendrait une lettre morte sans cette interprétation vivante qui traduit, chaque jour, en actes protecteurs les principes de justice et de liberté gravés sur les tables de la loi?

L'immortel fondateur du code civil l'a bien compris, et ce qu'il faut peut-être admirer le plus dans ce monument élevé par son génie, c'est la merveilleuse harmonie qui existe entre le système de nos institutions judiciaires et celui de nos lois.

Leur donnant à l'un et à l'autre pour point d'appui, non plus les différences et les privilèges, mais la fusion et l'égalité, il leur a fait prendre racine dans les entrailles même de la société nouvelle.

Ce qui semblait presque un retranchement fait aux prérogatives de la magistrature, un amoindrissement de son ancienne gloire, est devenu précisément pour elle une cause de force et de durée. Depuis qu'on a tracé pour les juges comme pour la loi civile une ligne de démarcation profonde qui les sépare de ce qu'il y a de variable et de contesté dans les matières du droit public, il me semble les voir planer au-dessus des agitations et des tempêtes, dans cette région calme et sereine où la justice rayonne d'un paisible éclat.

(1) *Droit public*, p. 193.

Je craindrais d'aller trop loin en disant que Domat a appelé cet état de choses de ses vœux, et cependant qui ne remarquerait comme moi, dans toutes les pages où il détaille les fonctions et prérogatives des magistrats, le soin avec lequel il évite de faire aucune mention de ces attributions politiques du parlement sur lesquelles Etienne Pasquier s'étendait avec une orgueilleuse complaisance.

Le temps, il est vrai, lui a manqué pour achever le tableau qu'il voulait présenter de l'ordre judiciaire.

Il a été frappé par la mort, lorsqu'il n'avait plus qu'à parler des devoirs dont l'accomplissement avait rempli sa longue carrière.

Mais ses harangues ou de simples notes nous ont conservé quelques-unes des pensées qu'il aurait développées dans son livre.

On y voit avec quelle liberté son zèle, si reservé en d'autres matières, s'élève contre les abus qu'il rencontre dans l'administration de la justice.

Il n'ose pas donner tout à fait ce nom à la vénalité des charges, autorisée qu'elle est par un long usage et surtout pour avoir produit tant de magistrats « qui joignent, « dit-il, à beaucoup de lumières et de science une par- « faite intégrité (1), » mais il pose néanmoins en principe que la manière naturelle de remplir ces sortes de charges et toutes les autres, serait d'y pourvoir par le choix direct du prince, moyennant certaines garanties spéciales de capacité.

Mais l'étrange énergie des termes qu'il emploie pour caractériser l'ignorance, l'avarice, ou même simplement la faiblesse et la lâcheté de certains juges, fait assez voir combien, dans les juridictions subalternes, l'habitude d'une

(1) *Droit public*, p. 150.

longue anarchie avait relâché tous les liens de la conscience et du devoir.

Ce n'était pas théoriquement et en hypothèse qu'il s'agissait alors de prêcher aux magistrats la fermeté contre les entreprises des grands, la résistance courageuse à l'injustice, le soin de protéger le pauvre, la veuve et l'orphelin contre d'iniques oppresseurs.

Après une de ces harangues dont la véhémence nous étonne, l'avocat du roi de Clermont quittait son siége et venait à Paris provoquer, au nom de sa province effrayée, la tenue de ces *grands jours* d'Auvergne dont Fléchier nous a raconté l'histoire, et dont l'un des résultats fut l'exécution capitale du gouverneur de ville qui était venu, à la tête de ses archers, recevoir la Cour à l'entrée de son territoire.

L'une des réformes sur lesquelles Domat insiste avec le plus d'éloquence, est la nécessité, si longtemps méconnue de rendre la justice gratuite pour les pauvres « qui n'ont « pas, dit-il, le moyen de la demander si on la leur « vend (1). »

Il signale ailleurs la multitude des officiers de justice comme engendrant la multiplicité des procès et des procédures, et ce dernier abus comme aggravant le premier à son tour, car « chacune de ces multiplicités, » dit-il, est à la fois « la cause et l'effet de l'autre (2). »

De toutes les lacunes que la mort de Domat a laissées dans son vaste ouvrage, je n'en sais pas de plus regrettable que l'inexécution de ce quatrième livre où il devait traiter « des manières de terminer les procès et différends. »

Quel profit la science de la procédure, si étroitement

(1) *Harangues*, p. 257.
(2) *Droit public*, p. 161.

connexe à la science du droit civil, n'eût-elle pas retiré de ce travail que notre auteur abordait le dernier, comme pour y déposer le fruit de ses réflexions les plus mûres et y condenser, pour ainsi dire, l'expérience de toute sa vie.

Six pages seulement nous restent comme témoignage de ce qu'il allait entreprendre, et par ses six pages, dont je conseillerais à tout commerçant la lecture, il semble déjà qu'on soit mis au courant des secrets de la procédure, qu'on saisisse clairement le but et les caractères de ses actes, qu'on en pénétre l'esprit, et qu'on se guide avec aisance dans ce labyrinthe, en y retrouvant pour fil conducteur la méthode philosophique des *Lois civiles*.

Domat a laissé cette belle définition des avocats :

« Ce sont les parties dépouillées de leurs passions (1). »

Ailleurs, il trace ainsi les qualités d'un bon juge.

« Au lieu que pour les autres charges, il suffit que l'officier (c'est-à-dire le titulaire de l'office) soit homme de bien, il n'en est pas de même des officiers de justice : ils ont besoin d'un caractère de probité si pure, si délicate et si entière qu'on l'a distinguée par le nom propre d'intégrité :.... C'est une fonction divine qu'exercent les juges, ce sont les jugements même de Dieu qu'ils doivent rendre ;... il y faut un amour ardent et généreux de la justice, une délicatesse de discernement pour la reconnaître, une opposition à toute injustice, à toute mauvaise voie, à toute mauvaise foi, une force et une fermeté à soutenir et protéger uniformement, en toutes sortes d'occasions, la justice et la vérité contre les obstacles de toute nature, un désintéressement qui mette toute considération au-dessous de celle du devoir de rendre justice, une application exacte et fidèle à n'en pas différer l'adminis-

(1) *Droit public*, p. 183.

tration, et toutes ces qualités supposent l'empire de la raison sur les instincts, sur les passions, sur la froideur, sur la négligence et sur tous les autres défauts qui peuvent porter à quelque injustice ou à manquer à quelque devoir que Dieu demande de ceux qui rendent la justice (1). »

Pouvions-nous mieux finir que par ce portrait, où, comme font quelquefois les grands peintres, Domat semble avoir laissé lui-même sa ressemblance, empreinte dans un coin du tableau ?

C'est à Paris, dans une modeste et paisible maison du cloître Saint-Benoît, voisine de celle où Pascal avait écrit *ses pensées*, que Domat consacrait sa vieillesse à mettre la dernière main au grand ouvrage dont une partie devait rester inachevée, dont une autre ne devait voir le jour qu'après sa mort. Mais qu'importe ? La renommée d'ici-bas n'était pas le prix qu'il en attendait.

Il n'avait pas même mis son nom sur les premiers volumes des *Lois civiles* qui furent publiés de son vivant.

« J'ose espérer, disait-il dans sa *lettre au roi* (2), que Dieu m'ayant fait la grâce de m'engager à cette entreprise, il aura bien voulu que les vérités que j'ai puisées dans les sources qui viennent de lui, n'aient pas perdu leur force et leur beauté par ma faiblesse et mon peu d'art. »

La seule chose que nous sachions sur ses derniers moments, c'est qu'il ordonna qu'on l'enterrât avec les pauvres, dans le cimetière de Saint-Benoît.

Son nom s'y était sans doute conservé sur quelque simple pierre, car il en est fait mémoire sur les tables

(1) *Droit public*, p. 168 et 170.

(2) Voir cette lettre en tête du *Droit public*.

mortuaires où la fabrique de Saint-Etienne-du-Mont a voulu conserver le souvenir des *personnages célèbres enterrés dans les églises et couvents réunis à cette paroisse.*

La ligne consacrée à Domat dans ce long catalogue de la mort est, que je sache, le seul monument public qui soit élevé en son honneur.

Mais le lieu où elle se trouve n'aurait pas été mieux choisi par Domat lui-même, qu'il ne l'a été par le hasard, lorsqu'une dévastation sacrilége a dispersé les tombes de nos grands hommes.

Car, tout à côté, dans cette église même de Saint-Etienne-du-Mont, se lisent encore, restaurées par des soins pieux, les épitaphes de Pascal et de Boileau.

Espérons que l'Auvergne, si fière des deux illustres amis, rapprochera un jour leurs noms dans quelque monument plus digne de la gloire et des vertus qu'ils ont laissées pour seul héritage (1).

E. CAUCHY.

(1) Dans son éloquente et savante *Dissertation sur Pothier*, M. Dupin a caractérisé en quelques mots le service rendu par Domat à la science du Droit.

« Aucun auteur, dit-il, n'avait tenté de refondre, pour ainsi dire, « toute la jurisprudence, de lui donner de l'ensemble et de l'unité, et « d'offrir sur toutes les matières du Droit, un *corps de doctrine et de* « *principes méthodiquement disposé.*

« Ce qu'aucun de ses prédécesseurs n'avait osé, Domat l'entreprit. »

Cet hommage rendu à l'auteur des *Lois civiles*, me semble avoir d'autant plus de poids, que c'est dans l'éloge même de l'auteur du *Traité des obligations*, que je le trouve.

Assigner à chacun de nos grands jurisconsultes sa part légitime de gloire, c'est encore pratiquer la maxime : *suum cuique.*

M. Dupin exprimait, dans la même dissertation, son regret qu'une *histoire de la vie et des ouvrages de Jean Domat*, écrite par Prévôt de la Jannès vers 1742, et dont l'impression avait été alors empêchée par la censure, eût disparu depuis de la bibliothèque d'Orléans où ce manuscrit avait été catalogué en 1777. (*Œuvres de Pothier,* publiées par M. Dupin, t. I, p. 89).

La publication faite en 1845, par M. Cousin, des *Documents inédits*

sur Domat, insérés dans le *Journal des Savants* (1849, p. 1 et 76), a fait connaître la source à laquelle, suivant toute apparence, Prévôt de la Jannès avait puisé. Le *Mémoire pour servir à l'histoire de la vie de M. Domat,* renferme en effet le peu de détails biographiques qui se trouvent épars dans les diverses notices publiées sur Domat jusqu'à ce jour, et parmi lesquelles je citerai les suivantes dont je dois communication à l'obligeance de M. Desbouis, bibliothécaire de la ville de Clermont.

Eloge de Jean Domat : mémoire présenté au concours qui avait été ouvert par l'Académie des sciences et arts de Clermont en 1833, — par M. MANDAT DES LAMIS, juge à Riom. 1835.

Eloge de Domat par M. MONTEL, avocat à Riom. 1836.

Essai historique et critique sur Domat par M. JOUVET-DESMARAND, avocat à Riom. 1837.

MÉMOIRE

SUR LE SÂNKHYA,

PAR M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE (1).

QUATRIÈME PARTIE.

HISTOIRE DU SANKHYA.

J'ai hâte de finir ce long mémoire; mais je ne puis le terminer sans parler de l'histoire du Sânkhya, c'est-à-dire, de l'influence qu'il a exercée directement dans l'Inde sur l'une des religions qui en ont changé la face, et des rapports frappants qu'il présente avec quelques-uns des systèmes de la philosophie grecque. Ce ne serait pas connaître le Sânkhya tout entier que de l'étudier uniquement dans ses doctrines; elles sont certainement fort curieuses par elles-mêmes; mais les conséquences qu'elles ont portées ne le sont pas moins; et je voudrais en indiquer quelques-unes.

(1) Voir t. XIX, p. 439; t. XX, p. 145 et 309; t. XXI, p. 163 et 281; t. XXII, p. 139 et 425; t. XXIII, p. 301; t. XXIV, p. 153 et 381.

Il y aura de plus cet avantage à ces recherches, qu'elles donneront une date très-approximative à ce grand système, et qu'elle commenceront à éclaircir les obscurités chronologiques qui en couvrent l'origine. Nous avons vu plus haut que les renseignements transmis sur ce point et par la Kârikâ, et par quelques autres monuments, étaient à peu près nuls. On ne sait rien de précis ni sur Kapila, ni sur l'époque où il a vécu. Il est essentiel cependant de le connaître, ne fût-ce que pour l'histoire générale de l'esprit humain. Je ne me flatte pas, bien entendu, d'atteindre à une exactitude rigoureuse en ces matières. Il n'est que trop vrai que l'Inde n'a pas de chronologie; elle n'a jamais su, comme on l'a fait assez près d'elle, en Chine, comme l'a fait toute la civilisation occidentale, fixer et classer les évènements en les rapportant aux divers moments de la durée dans laquelle ils s'écoulent. On dirait que pour elle le temps n'est point, et que, plongée dans cette idée exclusive de l'éternité, elle la réalise dès ici-bas en supprimant toute succession dans les faits. Cette impuissance de noter le temps, doit tenir certainement, chez un peuple aussi intelligent, à ses croyances religieuses et philosophiques. Mais cette impuissance étrange est si radicale, que rien n'a pu la vaincre; et l'Inde, dans les temps modernes et de nos jours, n'a pas plus d'histoire qu'elle n'en a eu du temps d'Alexandre ou du temps de Kapila.

Cependant les faits se sont succédé là comme partout ailleurs. L'esprit indien a pu ne pas les remarquer; mais ces faits ont laissé des traces et dans l'Inde elle-même qui les négligeait, et chez des peuples voisins, qui en ont tenu plus de compte. Aujourd'hui, grâce aux progrès de la philologie, et aux découvertes que chaque jour amène, ces ténèbres s'ouvrent peu à peu à la lumière, et l'on peut

entrevoir déjà le moment où elles seront dissipées. Dans les premiers temps de ces études, on avait trop vite renoncé à l'espérance, et parce qu'on ne recevait pas de l'Inde directement les éclaircissements qu'on se croyait en droit de lui demander, on s'était dit avec un peu trop de précipitation qu'il était impossible de les jamais obtenir. Je ne nie pas que l'acquisition complète ne paraisse devoir en être encore fort longue ; mais déjà, sur les points particuliers qui intéressent le Sânkhya, nous avons quelques données qui méritent toute notre attention et toute notre confiance. Nous ne savons pas trop le moment précis, ni même le siècle auquel on peut le rapporter ; mais nous savons au-delà de quel siècle il n'est pas permis de le placer. C'est une limite négative si l'on veut ; mais c'est déjà beaucoup dans une antiquité aussi reculée ; et si nous prouvons que le Sânkhya est tout au moins du VII[e] siècle avant l'ère chrétienne, ce sera là un point de repère de la plus haute importance.

Pour le bien sentir, il suffira de se rappeler où en est sur ces questions l'histoire de la philosophie. Parfois elle place les systèmes indiens à peu près comme nous le faisons nous-mêmes, et elle les suppose contemporains tout au moins des premières écoles de la Grèce. Parfois elle les rapproche de six ou de sept siècles, et les fait descendre jusqu'à l'ère chrétienne. Cette dernière opinion, ou plutôt cette dernière hypothèse est celle qu'embrasse M. H. Ritter ; et il n'a pas manqué d'imitateurs. (Voir son *Histoire de la philosophie*, liv. II, chap. 2.) Il est vrai que M. Ritter ne prétend pas que l'opinion soutenue par lui soit à l'abri de toute critique ; il ne la donne que pour la plus vraisemblable, et il l'appuie surtout sur des considérations générales. Mais depuis les travaux de M. Ritter, des monuments inconnus à l'époque où il écrivait ont été

retrouvés, et c'est à l'aide de ces monuments d'une authenticité incontestable qu'on peut désormais dater avec plus d'exactitude les systèmes philosophiques de l'Inde, ou du moins celui qui nous occupe, c'est-à-dire le Sânkhya. On possède aujourd'hui les livres canoniques du bouddhisme : on connaît par ces livres, ou plutôt par ces légendes, les débuts de cette religion et ses premiers développements. On sait de la manière la plus positive les faits principaux de la vie du Bouddha, ses *doctrines*, ses préceptes, ses croyances. Il est désormais prouvé que le bouddhisme s'est produit au milieu du brahmanisme, et qu'il a réformé la religion dominante en soutenant des principes tout à fait pareils à ceux du Sânkhya. Il est désormais prouvé que c'est en partant des opinions philosophiques de Kapila et de Patandjali que le Bouddha, qui, personnellement, n'a pas prétendu plus qu'eux fonder une religion, a provoqué le changement de tout le système religieux de son pays. Or on connaît la date de la mort du Bouddha, et les annales des peuples chez lesquels le bouddhisme s'est d'abord établi, s'accordent à la placer tout au moins en l'an 547 avant notre ère. Il est vrai que les Chinois reculent cette date de quatre siècles environ, et la font remonter jusqu'à l'an 930. Mais si les Chinois sont connus pour leur exactitude chronologique, il faut dire aussi qu'ils n'ont reçu le bouddhisme qu'assez *tard*, et qu'ils sont moins bien placés pour en connaître les sources que les Singhalais, les Birmans et les Siamois. Ce dissentiment, tout grave qu'il est en lui-même, nous importe assez peu. Nous acceptons la date des Singhalais, et nous n'avons pas besoin de pousser plus loin la précision. Si les documents nouveaux viennent, comme on peut l'espérer, trancher décidément la question, le parti que nous prenons ici n'aura eu rien de périlleux; car le

seul changement qui puisse se produire dans cette hypothèse, c'est que l'antiquité du bouddhisme s'accroisse, et avec elle l'antiquité des systèmes philosophiques parmi lesquels figure le Sânkhya.

Mais il faut voir d'abord quelles sont les ressemblances du Sânkhya et du bouddhisme, et les emprunts que le Bouddha a faits à Kapila. J'ai à peine besoin de dire que pour tout ce qui va suivre, c'est au grand ouvrage de M. E. Burnouf que je me réfère, comme à une autorité péremptoire. (*Introduction à l'Histoire du bouddhisme indien.*)

§ I.

De l'influence du Sânkhya sur le Bouddhisme.

Nous savons, par l'analyse qui précède, ce qu'est le système du Sânkhya, et nous connaissons les idées principales qu'il a suscitées dans le monde brahmanique. Les voici en quelques mots :

Il a rejeté l'autorité des Védas, et à l'efficacité des pratiques religieuses, il a substitué l'efficacité de la science. C'est la science qui seule peut délivrer l'homme et le soustraire à la renaissance. Sans la science, l'homme, soumis à la loi de transmigration, roule de monde en monde, d'existences en existences, montant dans l'une, s'abaissant dans l'autre, selon qu'il a été plus ou moins coupable, mais ne pouvant sortir de ce cercle fatal où le mal l'atteint sous toutes les formes. Au contraire, la science lui assure la libération ; et, une fois éclairé par elle, il parvient dans un monde d'où le retour n'est plus à craindre. Il est audessus même des dieux ; son âme éternelle n'a plus à redouter d'épreuves, et ses liens sont brisés à jamais.

Ce système est à la fois plein d'audace et de grandeur,

si ce n'est de vérité. En répudiant les livres saints et la révélation, en appelant indistinctement tous les hommes au salut et à l'étude de la science libératrice, il sape les bases de la société indienne. Si l'individu, pour se sauver, ne doit s'en remettre qu'à lui-même, s'il porte en lui seul le secret et le moyen de sa future liberté, que devient la caste brahmanique, l'intermédiaire jusqu'alors indispensable entre le ciel et l'homme? Et, cette première caste détruite, comment les autres subsistent-elles encore? Devant la science, toutes les distinctions s'effacent; et le dernier des hommes, le tchandala, s'il est vertueux et savant, est assuré de son salut, tout aussi bien que le plus grand des rois ou le plus éclairé des brahmanes. La science ne fait acception de personne; elle convie à ses lumières et à ses bienfaits le pauvre comme le riche; et ses priviléges, si elle en a, sont accessibles à tous, si, d'ailleurs, tous ne les gagnent pas. Elle est d'un difficile accès, mais personne du moins ne s'en fait un monopole jaloux, et ce joug égal qui pèse sur tous les hommes, est le même aussi qui pèse sur les dieux.

Voilà ce qu'enseignait Kapila, et ses leçons, transmises secrètement de disciple en disciple, sauvaient les âmes en les éclairant.

Mais dans ces grandes croyances, il restait un point obscur, tout essentiel qu'il était. Que devenait l'âme après sa délivrance? Où allait-elle? Et cette libération qu'elle s'était acquise par la science, était-elle bien la véritable libération? L'homme était-il bien sûr que, dans ce monde indéterminé où l'âme entrait alors, la loi fatale de la renaissance ne régnait plus? Etait-il bien sûr que son âme, tourmentée dans le supplice de tant d'existences successives, n'avait plus à le craindre? Cette vie de l'âme, quelle qu'elle pût être, était encore une vie; et le funeste

retour, malgré les promesses formelles du Sânkhya, était donc encore possible, puisque l'âme existait toujours. D'autre part, le Sânkhya, renfermé dans le sein de l'école, pouvait bien persuader quelques disciples fidèles, et donner aux esprits d'élite qu'il instruisait une foi inébranlable et une sécurité absolue; mais le vulgaire restait étranger à ces leçons, bien qu'il fût prêt à les recevoir; la parole de la science ne lui était point distribuée. C'était en vain que le Sânkhya prétendait appeler tous les hommes; de fait, il ne s'adressait qu'à quelques-uns. Il avait donc ce double inconvénient, quelque vrai d'ailleurs qu'il pût être, de rester encore exclusif tout en promettant la liberté, et de ne point donner des garanties assez fortes contre la transmigration tant redoutée.

Ce furent les deux seuls points du Sânkhya que réforma le bouddhisme, et il admit le reste du système, avec toutes ses conséquences, y compris l'athéisme qui s'y trouvait impliqué.

La science fut si bien considérée comme la vraie, si ce n'est la seule condition du salut, que le réformateur reçut le nom caractéristique de Bouddha, c'est-à-dire le savant. La bouddhi, l'intelligence, premier principe sorti de la nature, selon le Sânkhya, devient ainsi le premier principe de la foi nouvelle; et ce système qui, tout à l'heure, allait devenir une religion, s'appela du véritable nom qui lui convenait, et que le Sânkhya, tout en le méritant mieux encore, n'avait pas su prendre pour lui-même. Le réformateur n'était pas de la caste prévilégiée des brahmanes, dépositaire de la tradition religieuse. Il était fils de roi et Kchattriya, de la race des Gautamides; son nom de famille était Sâkya; et quand il se retira du monde dans la solitude, il prit le nom de Sâkhyamouni, le solitaire de la famille Sâkhya. Il s'appelait aussi Sramana-

Gautama, l'ascète gautamide. Mais le nom qu'il se donne le plus souvent lui-même, dans les soûtras ou textes primitifs de sa doctrine, c'est celui de Bouddha, que ses sectateurs et la postérité lui ont conservé. Ainsi le bouddhisme, c'est la gnôse, ou la science. Jusqu'ici, comme on le voit, le Bouddha est complètement d'accord avec Kapila, dont il emprunte la doctrine fondamentale, et dont il imite la parfaite indépendance.

Voici où il s'en sépare. Kapila n'instruit que ses disciples, et, selon toute apparence, des Brahmanes; il leur transmet un enseignement secret et presque individuel. Le Bouddha appelle à lui tous les hommes, sans distinction de castes ni de rangs; au lieu d'un enseignement caché et presque honteux, il emploie la prédication publique; et il parcourt les diverses contrées de l'Inde en s'adressant à tous ceux qui veulent l'écouter, depuis les castes les plus dégradées jusqu'aux plus hautes. On peut se faire assez aisément une idée de l'effet immense que dut produire cette nouveauté dans un monde tel que le monde brahmanique. Au fond, ce n'était que la doctrine de Kapila réalisée; et du moment que le sage n'avait mis d'autre condition au salut que la science; du moment qu'il avait proclamé ce niveau commun : l'égalité de tous les hommes et de tous les êtres, il ne restait plus qu'à faire passer cette théorie dans la pratique. Il s'agissait de convertir les ignorants, et la parole était l'unique moyen de conversion vraiment efficace. Le Bouddha l'employa, parce qu'en effet la science n'en peut avoir d'autre; et, précisément parce qu'elle s'adresse aux esprits, il n'y a que la parole qui les puisse toucher. La prédication à tous les hommes, en tous lieux, en tout temps, était une conséquence nécessaire des doctrines du Sânkhya, et c'est Bouddha qui a eu la gloire de l'en tirer.

Le second point où Sâkhyamouni se sépare de Kapila concerne la doctrine. L'homme ne peut rester dans l'incertitude que Kapila lui laisse encore. L'âme délivrée, selon les dogmes du Sânkhya, peut toujours renaître. Il n'y a qu'un moyen, un seul moyen de la sauver, c'est de l'anéantir. Le néant seul est un sûr asile ; on ne revient pas de celui-là. Kapila n'offre à l'âme délivrée qu'un quatrième monde, d'où elle peut revenir encore comme elle revient des trois autres. Bouddha lui promet le néant et c'est avec cette promesse inouïe qu'il a passionné les hommes et converti les peuples. Que cette monstrueuse croyance, partagée aujourd'hui par trois cent millions de sectateurs, révolte en nous les instincts les plus énergiques de notre nature, qu'elle soulève toutes les répugnances et toutes les horreurs de notre âme, qu'elle nous fasse reculer tout ensemble d'effroi et de mépris, qu'elle nous paraisse aussi incompréhensible que hideuse, peu importe ; une partie considérable de l'humanité l'a reçue et la garde, prête même à la justifier par toutes les subtilités de la métaphysique la plus raffinée, et à la confesser dans les tortures des plus affreux supplices et les austérités homicides d'un fanatisme aveugle. Si c'est une gloire que de dominer souverainement à travers les âges la foi des hommes, jamais fondateur de religion n'en eut une plus grande que le Bouddha ; car aucun n'eût de prosélytes plus fidèles ni plus nombreux. Mais je me trompe : le Bouddha ne prétendit jamais fonder une religion. Il n'était que philosophe ; et, instruit dans toutes les sciences des brahmanes, il ne voulut personnellement que fonder, à leur exemple, un nouveau système. Seulement, les moyens qu'il employait durent mener ses disciples plus loin qu'il ne comptait aller lui-même. En s'adressant à la foule, il faut bientôt la discipliner et la régler ; et de là

cette ordination religieuse que le Bouddha donnait à ses adeptes, la hiérarchie qu'il établissait entre eux, fondée uniquement, comme la science l'exigeait, sur le mérite divers des intelligences et des vertus, la douce et sainte morale qu'il prêchait, le détachement de toutes choses en ce monde si convenable à des ascètes qui ne pensent qu'au salut éternel, le vœu de pauvreté, qui est la première loi des bouddhistes, et tout cet ensemble de dispositions qui constituent un gouvernement au lieu d'une école.

Mais ce n'est là que l'extérieur du boudhisme : c'en est le développement matériel et nécessaire. Au fond, son principe est celui du Sânkhya ; seulement il l'applique en grand. C'est la science qui délivre l'homme ; et le Bouddha ajoute : Pour que l'homme soit délivré à jamais, il faut qu'il arrive au nirvana, c'est-à-dire, qu'il soit absolument anéanti. Le néant est donc le but de la science ; et le salut éternel, c'est l'anéantissement.

Si j'ai bien exposé les rapports du bouddhisme et du Sânkhya, si je les ai bien fait comprendre, il est parfaitement évident que le bouddhisme n'a pas été autre chose que le Sânkhya sorti de l'école, et exposé au vulgaire. Le langage même que les légendes bouddhiques prêtent à Sâkhyamouni est d'une simplicité toute populaire ; au lieu de cette forme concise et presque énigmatique dont nous avons vu des exemples dans les soûtras et *dans la* Kârikâ, c'est là prolixité et les répétitions sans fin des entretiens ordinaires. Le Bouddha s'adresse à des ignorants ; et comme ce ne sont pas des disciples réguliers et assidus, mais des auditeurs bénévoles et passagers, il ne saurait être trop clair pour eux, ni leur redire à trop de reprises les préceptes de sa loi et les théories de son système. Les différences de forme entre le bouddhisme et le Sânkhya ne sont donc rien, et l'on ne parle pas au peuple comme on parle à des élèves intelligents.

J'ai à peine besoin d'ajouter que le bouddhisme est athée aussi bien que le Sânkhya de Kapila : mais il faut remarquer qu'il l'est avec les mêmes nuances. L'athéisme est la conséquence forcée d'une doctrine qui propose à l'adoration des hommes le néant; mais dans aucun des monuments bouddhiques, il n'y a trace d'une polémique directe ou violente contre l'idée même de Dieu, telle qu'elle ressortait des Védas ou des croyances brahmaniques. Loin de là : le Bouddha admet, comme Kapila, le panthéon tout entier des superstitions nationales; il n'en supprime pas un seul dieu ; seulement, comme Kapila, il croit que l'âme délivrée est fort au-dessus de toutes ces divinités inférieures; et, comme il n'a pas conçue l'idée d'un Dieu unique, infini, tout-puissant, créateur et providence, il n'hésite pas à faire de l'homme éclairé par la science, le premier et le plus grand des êtres. L'univers entier s'abaisse aux pieds du Bouddha, pénétré d'admiration pour ses vertus et de reconnaissance pour ses bienfaits; car le Bouddha ne se délivre pas seulement lui-même, il délivre encore toutes les créatures, rachetées par lui au prix de la doctrine qu'il leur enseigne et de l'inépuisable compassion qu'il ressent pour elles. L'athéisme est donc dans le bouddhisme à peu près ce qu'il est dans la Kârikâ du Sânkhya, une omission plutôt qu'une négation formelle. Mais il y est si profondément impliqué, il en est une suite si étroite et si nécessaire, que bouddhisme et athéisme c'est tout un. C'est le Sânkhya poussé par la doctrine du nirvana à sa limite extrême, sans d'ailleurs s'avouer l'abîme où il est tombé.

Cette explication des rapports du bouddhisme et du Sânkhya a pour elle la vraisemblance ; et cette vraisemblance va si loin à mes yeux, que je ne balance pas à la prendre pour la vérité même. Déjà M. E. Burnouf, dans

le grand ouvrage qu'il a consacré à l'analyse des livres bouddhiques, découverts au Népâl, par M. Hodgeon, a exprimé cette opinion, que soutient aussi M. Lassen, et il n'a pas hésité à donner le Sânkhya de Kapila, et de Patandjali, pour la source du bouddhisme. (Voir l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, pages 211, 455 511 et 520.) Colebrooke, sans se prononcer aussi nettement, avait remarqué, dès son premier mémoire, « l'é« troite affinité que les doctrines sânkhya présentent évi« demment avec la métaphysique du bouddhisme. » Cette affinité est absolument incontestable; et la seule question qui pourrait s'élever ici, ce serait de savoir quel a été l'original et quelle a été la copie. Est-ce la philosophie qui a inspiré la religion? Est-ce la religion qui a inspiré le système philosophique? Le bouddhisme n'a dit nulle part, du moins dans les livres qui jusqu'à présent nous sont connus, qu'il dût quelque chose au Sânkhya. Jamais le Bouddha ne s'est appuyé sur les doctrines de Kapila en le nommant; il les a prises, en admettant notre hypothèse, sans désigner l'auteur à qui il les empruntait. Mais ce silence ne prouve rien, parce que d'abord il n'importait point au Bouddha de révéler à quelle source il puisait; et, de plus, comme il ajoutait une théorie essentielle à toutes les théories du Sânkhya, il pouvait assez légitimement se croire l'inventeur du système entier. La foule à laquelle il s'adressait ne s'inquiétait pas de ces futiles discussions de priorité; elle ne les aurait pas comprises; elle ne demandait qu'une croyance, et le Bouddha lui en apportait une qui répondait à tous ses besoins.

Ces autorités de Colebrooke et de MM. Lassen et Burnouf sont d'autant plus graves qu'ils ont eux-mêmes emprunté leur conviction à toutes les traditions indiennes. Sans doute, il ne faut pas accorder une foi aveugle à ces

chronologies fabuleuses qui placent toujours dans le lointain le plus reculé les personnages fameux qui ont fondé dans l'Inde la religion, la philosophie, la poésie et la science; mais, sans croire absolument à ces témoignages, on peut les admettre dans leurs données principales, si ce n'est dans leurs détails. Toujours la tradition nous a présenté les grands systèmes philosophiques, les Darsanani, mot à mot, les théories, comme antérieurs au bouddhisme. Le Sânkhya en particulier passe, après la Mimânsa, pour un des plus anciens; et vraiment on aurait bien de la peine à démontrer que cette tradition est fausse, en la prenant dans ces larges limites. Il est évident que les systèmes orthodoxes ont précédé les systèmes qui ne le sont pas. Les Védas sont les plus anciens des monuments de la langue sanscrite : la contestation sur ce point n'est pas permise. La foi qui les avait inspirés a de longtemps précédé la controverse et le doute; et les commentaires philosophiques qui les adoptaient en les expliquant, sont évidemment antérieurs aux systèmes qui les ont combattus. Entre ces deux extrêmes, ou de la soumission absolue, ou de la révolte, le Sânkhya tient une place intermédiaire. Il repousse dans le problème du salut éternel l'autorité exclusive de l'Ecriture sainte; mais cependant il ne l'attaque point, et nous avons vu Kapila se mettre d'accord avec elle sur des points secondaires toutes les fois qu'il le peut. Le bouddhisme répudie les Védas, non pas même encore en les proscrivant formellement, mais en substituant une croyance nouvelle à celle qu'ils avaient établie, et qui ne suffisait plus aux besoins des peuples.

Je conçois fort bien que le bouddhisme soit venu après le Sânkhya et qu'il l'ait complété par les doctrines qui lui sont propres. Une religion populaire, ou plutôt une ré-

forme religieuse peut fort bien emprunter ses principes à un système de philosophie ; elle ne change que la forme pour se faire mieux écouter des auditeurs grossiers auxquels elle parle. Mais j'avoue qu'après cette religion, je ne comprends pas qu'un système philosophique vienne recueillir des fragments de doctrine qu'elle a laissés tomber. Quel intérêt, quelle nouveauté, quelle raison d'être le Sânkhya peut-il avoir après la prédication de Sakhyamouni, après la diffusion de ses dogmes, et leur triomphe ? Que viendrait faire Kapila sur les traces du Bouddha ? A qui prétendrait-il apprendre quelque chose après la théorie du nirvana ? Aux bouddhistes ? Mais ils en savent, ou du moins ils croient en savoir plus que lui. A cette âme éternelle qu'il leur annonce, ils ont dès longtemps substitué une âme qui s'anéantit ; et le salut trompeur qu'il leur promet est bien moins assuré que celui qu'ils possèdent, grâce au Bouddha. Aux philosophes ? Mais alors comment se fait-il que le Sânkhya, si attentif à repousser l'efficacité des Védas et à déclarer son indépendance, n'ait pas dit un mot contre cette théorie du nirvana, qui ébranlait toutes les siennes ? Est-il possible que, lui succédant et lui empruntant la plus grande partie de ses dogmes, il n'ait pas expliqué comment il n'en repoussait qu'un seul, quand ce dogme unique était le plus important de tous ?

Je n'hésite donc pas, pour ma part, à me ranger de l'avis de MM. Lassen et Burnouf. Le Sânkhya de Kapila, tel que nous le trouvons dans la Kârikâ et dans les soûtras, a précédé le bouddhisme ; et, par cela même, la date du système sânkhya ne peut pas être placée moins de sept siècles avant l'ère chrétienne. Rien n'empêche qu'elle ne soit beaucoup plus ancienne.

A cette première espèce de preuves vient s'en ajouter

une autre, c'est celle qui ressort de quelques-uns des principaux monuments de la langue sanscrite arrivés jusqu'à nous.

§ II.

Du Sânkhya dans les lois de Manou et dans le Mahâbhârata.

La ressemblance du Sânkhya et du bouddhisme est incontestable; et les rapprochements que je viens de faire, tout généraux qu'ils sont, suffisent pour la démontrer. Mais cette ressemblance porte sur le fond même des doctrines, et il serait difficile de trouver des formes plus différentes que celles des soûtras de Kapila et des soûtras canoniques du bouddhisme. Au contraire, dans les lois de Manou et dans le célèbre épisode du Mahâbhârata, la Bhagavad-Guitâ, c'est l'identité même des expressions qui révèle la présence de la doctrine sânkhya. Les lois de Manou et la Bhagavad-Guitâ sont essentiellement déistes; et l'idée d'un Dieu unique, tout-puissant, créateur et maître de toutes choses, y est énoncée dans les termes les plus précis. Il y a bien loin de là, sans doute, à l'athéisme plus ou moins déguisé de Kapila. Les lois de Manou et la Bhagavad-Guitâ repoussent donc le système sânkhya dans cette partie fondamentale. Mais elles n'en adoptent pas moins toutes ses formes et tous ses principes secondaires. Il suffit pour s'en convaincre, d'une lecture même superficielle et rapide; et l'on ne peut pas plus contester le Sânkhya dans ces deux monuments qu'on ne pourrait contester le péripatétisme dans la *Somme* de saint Thomas. La *Somme* n'a pas été faite sans doute pour confesser la foi péripatéticienne; mais l'empreinte d'Aristote y éclate partout; et, bien que la doctrine soit au fond absolument différente, toute la langue du péripatétisme a été adoptée,

et il est impossible de ne pas la reconnaître. Les lois de Manou, et même la Bhagavad-Guitâ, n'ont pas pour but d'exposer la doctrine sânkhya; mais elles en empruntent tout le langage, bien que dans une intention très-dissemblable. D'une part, c'est un système de lois, c'est un code qui croit devoir remonter jusqu'à la création du monde, pour donner aux règles qu'il prescrit une sanction plus haute et plus inébranlable. De l'autre, c'est un poème épique d'une immense étendue où les idées les plus disparates ont pu trouver place, et où l'exposition d'un système méthaphysique se mêle à des récits de batailles.

J'ouvre les lois de Manou, et voici ce que j'y trouve dès les premières lignes, à peu près littéralement :

« Le Seigneur existant par lui-même, Dieu, voulant rendre sensible le monde avec les cinq éléments qui le composent et avec tous les autres principes, exprime de l'âme suprême le manas, que les sens ne peuvent percevoir, et qui n'est accessible qu'à l'esprit. Mais avant le manas, il crée le moi, l'ahamkara; avant le moi et la conscience, il crée le grand principe, le mahat, l'intelligence avec tout ce qui reçoit les trois qualités, les cinq organes intellectuels, destinés à percevoir les objets extérieurs, les cinq organes d'action et les molécules subtiles des cinq éléments grossiers. » (Voir les Lois de Manou, liv. I, slokas 6, 14, 15 et suivants.)

Je demande si ce n'est pas là le Sânkhya lui-même, et si cette identité d'expressions et de pensées peut-être fortuite. On pourrait aisément multiplier ces citations; mais celles-là, je crois, sont décisives, et ce ne serait pas vraiment la peine de les pousser plus avant.

Pour la Bhagavad-Guitâ, la démonstration n'est pas plus difficile. On sait le sujet de la Bhagavad-Guitâ : c'est

un dieu, c'est Krishna lui-même qui ne dédaigne pas d'instruire un jeune prince plein de valeur, et qui, sous les traits d'un écuyer, engage avec lui ce dialogue où il lui révèle la science secrète qui doit sauver l'homme. Cette science supérieure lui apprend à se délivrer du fruit des œuvres, c'est-à-dire, de la renaissance. Elle dédaigne les Védas qui sont trop obscurs et trop impuissants; et comme la sagesse est l'unique condition de la délivrance et du salut, c'est à la sagesse seule que le jeune Ardjouna doit croire et s'appliquer. Le sacrifice que la science offre à Dieu lui est mille fois plus doux que ces pompeux et vains sacrifices que lui offrent la richesse et l'orgueil des rois. La science vaut mieux que toutes les pratiques religieuses; et dans la science, c'est la contemplation, c'est l'extase et l'union à l'être des êtres qui est le but suprême de l'esprit. Arrivé à ce terme de tous ses efforts, il se distingue alors profondément de la nature. Il voit bien qu'elle seule est active, et qu'elle agit par les trois qualités dont elle est douée. Il voit bien que quant à lui il est absolument inactif; et que dans ce corps auquel il est joint, il ne lui reste que le rôle d'un spectateur impassible et indifférent. Les cinq éléments grossiers, le moi, l'intelligence, le manas, les onze organes et les cinq molécules subtiles, voilà ce qui forme la partie terrestre et périssable de l'homme. Mais l'âme qui se sait éternelle comme la nature, et qui n'est point troublée comme elle par les révolutions incessantes des trois qualités, n'ignore pas les destinées supérieures qui l'attendent; et quand elle aura reçu les lumières de la science, elle montera jusqu'au monde de Brahma, d'où elle n'a plus à craindre de renaître dans le cercle des douleurs et des épreuves.

Tel est le fond de la Bhagavad-Guitâ : ornez-la des images de la poésie la plus grandiose et la plus abondante;

ajoutez ici les couleurs particulières du mysticisme des yoguis et l'intérêt dramatique d'un dialogue; et au lieu d'une exposition sèche et didactique, vous aurez l'un des poèmes qui font la gloire la plus certaine de la littérature sanscrite; vous aurez un poème qui brille d'un éclat à peu près unique dans l'histoire de l'esprit humain. Mais en y regardant avec soin, la philosophie en reconnaît aisément l'origine; et elle le rattache sans hésitation au Sânkhya, dont il n'a fait que reproduire les idées, en les revêtant de formes qui souvent sont admirables, et que pour la plupart ne désavouerait pas un goût sévère et délicat. L'histoire de la philosophie, par l'organe de M. Cousin, confirmant une conjecture de M. Guillaume de Humboldt, constate dans la Bhagavad-Guitâ, le Sânkhya théiste de Patandjali (1).

Ainsi le Sânkhya se retrouve dans les lois de Manou et dans le Mahâbhârata, c'est-à-dire, dans deux monuments qui sans être à beaucoup près les plus anciens de l'Inde, sont cependant d'une antiquité qui est de cinq ou six siècles au moins avant l'ère chrétienne. M. Ritter lui-même qui ne veut traiter de la philosophie indienne que quand elle entre en contact avec l'esprit grec, vers les premiers temps du christianisme, n'hésite pas à reporter beaucoup plus haut le Mahâbhârata et les lois de Manou.

(1) La Bhagavad-Guitâ contiendrait elle-même l'indication précise de son origine, si l'on s'en rapportait au sloka 39 de la lecture II. Il est dit dans ce sloka qu'Ardjouna, après avoir appris par le Sânkhya la doctrine que Krishna lui révèle, doit l'apprendre par le Yoga. Malheureusement le mot Sânkhya employé ici peut signifier également et le système de ce nom et le raisonnement, de même que l'Yoga désigne tout à la fois et le système de Patandjali et la dévotion par laquelle l'homme s'unit à Dieu. Wilkins, qui a eu la gloire le premier de faire connaître la Bhagavad-Guitâ, croyait qu'il s'agissait dans ce passage du Sânkhya proprement dit. M. Schlegel adopte l'autre sens, qui est le plus généralement reçu.

Il s'en occupe immédiatement après les Védas. Il n'est pas besoin d'être très-versé dans les études sanscrites pour reconnaître une immense différence entre la langue des Védas et celle du Mahâbhârata et des Lois de Manou. Mais comme les Védas remontent à une antiquité qui ne saurait être moindre de quatorze cents ans avant l'ère chrétienne, on voit que les deux ouvrages où nous retrouvons des traces évidentes du Sânkhya peuvent être encore fort anciens, tout en étant très-postérieurs aux livres sacrés. Je ne dis pas que l'opinion de William Jones, qui reportait l'un et l'autre à huit siècles avant Jésus-Christ, soit parfaitement exacte; mais je suis loin de la croire aussi exagérée que la suppose M. Ritter; et si elle n'est pas absolument conforme à la vérité, du moins elle ne s'en éloigne pas autant que le pensent des esprits prévenus.

Après le Mahâbhârata et les lois de Manou, je pourrais citer encore plusieurs autres ouvrages sanscrits où la doctrine du Sânkhya se retrouve; mais tous ces ouvrages sont moins anciens que ces deux-là, et voilà pourquoi je m'abstiendrai de les employer. La date que nous a fournie l'histoire du bouddhisme me paraît à elle seule décisive; et pour moi je m'y tiens, comme à un fait qu'il est impossible de révoquer en doute.

§ III.

Des rapports du Sânkhya avec quelques-uns des systèmes de la philosophie grecque.

En sortant du monde indien pour entrer dans le monde grec, il me semble à peine, malgré tant de différences, que je change de terrain. Sans doute entre l'Illiade et le Mahâbhârata la distance est immense, et elle n'est pas

moindre entre Platon et Kapila. Toutefois, on sent qu'ils appartiennent à la même famille, et je crois que les ressemblances deviendront d'autant plus frappantes et plus nombreuses, que l'on connaîtra davantage les œuvres indiennes. Elles sont bien loin, sans doute, d'être parfaites comme les œuvres des Grecs ; mais, sans parler même de ces beautés de premier ordre qu'elles offrent parfois à notre admiration, évidemment elles émanent d'un esprit commun. A côté de l'Inde, on peut voir ce qu'est l'esprit chinois avec tout ce qui s'y rattache plus ou moins directement; à côté d'elle, on peut voir aussi ce qu'est l'esprit sémitique, tout supérieur qu'il est à l'esprit chinois ; et de ces comparaisons ressort avec pleine lumière l'affinité étroite du génie indien et du génie occidental, représenté par les Grecs, les Latins et nous.

J'ai déjà eu l'occasion, dans une autre circonstance, d'appeler l'attention des philosophes sur les trois faits suivants, dont la certitude est absolument incontestable : 1° la langue grecque est dérivée tout entière du sanscrit dans ses racines et ses formes grammaticales ; 2° la mythologie grecque est, au fond, identique à la mythologie indienne ; 3° quelques-unes des doctrines les plus graves de la philosophie indienne se retrouvent toutes pareilles dans quelques-uns des systèmes grecs. Ces trois assertions peuvent être vérifiées par quiconque voudra s'en donner la peine : ce ne sont pas des hypothèses plus ou moins vraisemblables, ce sont des faits aussi certains que des faits parussent l'être ; et j'en ai conclu que l'Inde, fort antérieure à la Grèce, ne lui devait rien, tandis que la Grèce, au contraire, devait beaucoup à l'Inde, bien qu'elle ne se doutât point de tous les emprunts qu'elle lui avait faits. (Voir le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article sur la philosophie indienne.)

Je ne crois pas que des esprits sérieux puissent attacher à ces considérations trop d'importance. Elles intéressent au plus haut degré l'histoire générale, et en particulier l'histoire de la philosophie. Il y a souvent entre les peuples et entre les idées des ressemblances qui s'expliquent aisément par l'identité de l'esprit humain. Comme il conserve partout et toujours, chez toutes les nations et à toutes les époques, certains traits essentiels qui ne varient pas, il est tout simple qu'à certains égards aussi ses développements soient à peu près pareils. Ces analogies générales n'impliquent pas du tout l'imitation; mais quand elles sont poussées au point où le sont celles que nous signalons, l'identité de l'esprit humain n'est plus une explication suffisante; et l'invoquer encore, ce serait opposer à des découvertes nouvelles une véritable fin de non-recevoir. S'imaginer que la Grèce a spontanément produit une langue, une mythologie et des doctrines philosophiques qui sont des contre-épreuves et des dérivations des doctrines, de la mythologie et de la langue de l'Inde, c'est une supposition par trop naïve; et si les peuples, sans se communiquer, pouvaient en arriver chacun à part à des résultats si semblables, on ne voit pas pourquoi la conformité n'irait pas plus loin encore, et pourquoi elle n'aurait point été absolue déjà plus d'une fois, dans cette longue suite de siècles que compte la vie de l'humanité. Ce qui est vrai, c'est que les peuples influent les uns sur les autres sans cesser d'être originaux, absolument comme les individus. La Grèce n'en est pas moins originale pour avoir tout reçu de l'Inde; et je ne crois pas que les peuples modernes aient rien perdu de leur physionomie propre pour avoir emprunté une bonne partie de leur civilisation à Rome et à la Grèce.

Seulement il est tout à fait impossible, dans l'état actuel

de nos connaissances historiques, de dire comment cette transmission de langages et de croyances s'est faite de la haute Asie à l'Asie Mineure. Essayer même d'indiquer quelques-uns des pas de la civilisation sur cette route, serait une témérité. Rien dans les traditions des Grecs, si riches en historiens, et si ingénieux dans leurs investigations, ne peut même nous mettre sur la trace. Les traditions indiennes nous peuvent encore moins aider; et celles des peuples intermédiaires sont également muettes. Mais dans un temps auquel on ne peut assigner aucune date même approximative, par des migrations de peuples, dont on n'a nulle part conservé le moindre souvenir, il s'est établi des contacts profonds et nombreux entre des pays aussi éloignés que ceux qui sont traversés par le Gange et baignés par la Méditerranée: voilà le grand fait qu'on peut affirmer sans la moindre hésitation; l'expliquer, c'est ce qu'aujourd'hui personne ne peut faire, c'est ce qu'aujourd'hui nul esprit raisonnable ne peut même tenter. De l'Inde et de la Grèce, il n'y a point à espérer de lumières nouvelles; mais il est possible qu'une connaissance plus étendue de l'histoire et des monuments des peuples qui les séparent amène, quelque jour une solution satisfaisante du problème.

Jusque-là, tout ce qu'on peut faire utilement, c'est de prouver que ces ressemblances signalées entre l'Inde et la Grèce sont aussi grandes qu'on le prétend, et c'est ce que je vais essayer en ce qui concerne quelques doctrines philosophiques. Quant à la langue et à la mythologie, ce sont des sujets qui nous sont étrangers, et ce n'est pas ici la place de les traiter.

Bien que Pythagore nous soit fort peu connu, et qu'il ne soit guère arrivé de lui jusqu'à nous qu'une tradition, cette tradition est très-précise cependant; et le nom de

Pythagore est presque identifié avec celui de la métempsycose. Il y a bien d'autres doctrines remarquables dans le pythagorisme ; mais celle-là, plus que toute autre, l'a caractérisé et l'a rendu célèbre. On a prétendu que c'était aux prêtres égyptiens qu'il l'avait empruntée ; et il paraît bien, en effet, que l'Egypte a partagé cette croyance et que le sacerdoce en avait fait un de ses dogmes principaux. Mais la tradition atteste non moins sûrement que Pythagore, natif de Samos, avait puisé dans l'Orient une partie des idées qu'il transplanta dans la Grande Grèce. Je ne voudrais pas, dans un sujet tel que celui-ci, ajouter une hypothèse de plus à tant d'hypothèses déjà si peu certaines ; mais je ne vois pas pourquoi l'on attribuerait plus particulièrement à l'Egypte la transmission de ce dogme spécial, quand nous le trouvons de toute antiquité chez les peuples qui ont fourni à l'Asie Mineure la langue que parlait Pythagore. Nous savons jusqu'ici assez peu de choses de l'Egypte, malgré les grandes découvertes qui ont été faites dans ces derniers temps par la sagacité de nos philologues ; et, en admettant même que la métempsycose se trouve parmi les croyances égyptiennes aussi clairement qu'on l'a prétendu, il est certain que les Egyptiens n'ont jamais pensé à en faire la théorie. Dans l'Inde, au contraire, cette opinion a été réduite en système régulier et formel, et nous avons vu ce qu'elle était devenue dans le Sânkhya. On pourrait donc incliner à penser que l'Inde, qui a donné tant de développements à cette idée, et qui l'a poussée jusqu'à ses limites extrêmes, est aussi le pays qui l'a vu naître.

Ajoutez que la métempsycose, telle que Pythagore et les Egyptiens avant lui semblent l'avoir comprise, ne va point au-delà des animaux ; elle ne descend pas même jusqu'aux plantes, loin d'aller jusqu'à la matière inorga-

nique. La métempsycose pythagoricienne n'est donc qu'un fragment d'un système plus complet, si ce n'est plus raisonnable; et c'est là un motif nouveau de croire que le peuple qui a eu cette conception tout entière, quelque bizarre qu'elle soit, l'a spontanément produite. La métempsycose n'est qu'une partie de la transmigration. La première passe de l'homme aux êtres animés qui sont les plus voisins de lui par leur organisation et leur intelligence; la seconde s'étend au-dessous de l'humanité et s'élève au-dessus d'elle, depuis les corps immobiles jusqu'aux plus grands des dieux. La transmigration comprend la totalité des êtres et des choses.

Mais j'avoue que si je ne trouvais la métempsycose que dans Pythagore, j'hésiterais peut-être à rapprocher, comme je l'ai fait, l'Inde et la Grèce. Cette ressemblance sur un seul point me semblerait peu décisive, et l'incertitude des traditions me porterait au doute. L'Egypte ou l'Inde, il serait bien difficile de décider, quoique je fusse porté par les motifs que je viens de dire à donner la préférence à la seconde. Mais à côté de Pythagore se trouve Platon; au lieu de renseignements obscurs et contestables, des ouvrages complets dont l'authenticité égale la perfection. Or c'est dans Platon surtout qu'éclatent les ressemblances que je signale, et qui démontrent, à mon avis, que les rapports de l'esprit indien et de l'esprit grec ont été, dans un temps quelconque, aussi étroits que je le suppose.

Parmi les dialogues de Platon, il en est quatre au moins dans lesquels je rencontre des théories que nous venons de voir tout au long dans le Sânkhya : ce sont le Phédon, le Phèdre, la République et le Timée; et les analogies sont assez nombreuses et assez profondes pour qu'il soit impossible de les regarder comme accidentelles.

On comprend bien qu'en faisant ce rapprochement, je n'entends pas du tout égaler Kapila et Platon : ce serait une sorte de sacrilége. Pour être juste envers Kapila, j'ai dû signaler quelques-uns de ses mérites ; mais si Kapila peut être fort grand pour l'Inde, il ne l'est pas pour nous. On peut louer en lui l'esprit philosophique faisant son apparition dans un monde qui jusqu'alors ne l'avait point connu ; on peut même louer quelques essais heureux de méthode. Mais le fond de la doctrine est inacceptable ; elle est en contradiction manifeste avec la vérité ; elle méconnaît la nature humaine, et la mutile en la dégradant. Le platonisme, au contraire, a donné à l'esprit humain ses plus solides et ses plus nobles croyances. C'est une religion ; et ce serait une impardonnable faute que de le ravaler jusqu'au Sânkhya, qui oublie Dieu tout au moins, s'il n'ose pas le nier formellement. Il doit donc être bien entendu que je ne prétends rien ôter à la grandeur de Platon. Tout ce que je veux faire, c'est de montrer dans ses œuvres les traces, incontestables à mon avis, de traditions antiques, dont je découvre la véritable source. Je ne compare pas les deux hommes, mais je signale dans les deux doctrines des points communs ; et comme on ne transporte pas des mots sans transporter aussi des idées, je pense que les théories ont pu venir des lieux d'où la langue est venue. Les théories et le langage ont subi bien des changements sur la route, mais je les trouve encore également reconnaissables ; et ces ressemblances, d'ailleurs assez limitées, n'ôtent rien à ma vénération et à mon culte pour le platonisme.

J'ai déjà remarqué plus haut (page 386) que l'idée de la philosophie, telle qu'elle se montre dans Platon, était, à peu près, celle que s'en était faite Kapila. Pour le philosophe grec comme pour le philosophe indien, le salut

unique de l'homme c'est la philosophie. La philosophie consiste pour tous deux à isoler dès cette vie l'âme du corps, autant qu'il est permis à l'homme de le faire; et la première condition de sa liberté, c'est de savoir tout d'abord soulever les chaînes qui attachent en lui l'esprit à la matière. Une partie considérable du Phédon est consacrée à cette théorie, et c'est par elle que commence le dernier entretien de Socrate et de ses amis. Mais je ne m'y arrête pas, attendu que la philosophie, quand elle se rend compte d'elle-même, ne peut pas se comprendre autrement que ne l'ont fait Kapila et Platon. La seule observation que j'ajoute ici, c'est que très-souvent, pour l'exposition de cette théorie, le langage est presque identique dans le Phédon et dans le Sânkhya; les mots de libération et d'enchaînement sont communs également à l'un et à l'autre, et parfois l'on peut se demander avec quelque hésitation lequel des deux on entend.

Mais voici une ressemblance plus frappante et plus grave. Socrate affirme que « les âmes en quittant ce « monde vont dans les enfers, et que de là elles revien« nent dans ce monde et retournent à la vie après avoir « passé par la mort; » (voir la traduction de M. Cousin, page 213.) et il essaie de démontrer la vérité de cette antique croyance par des arguments de diverses sortes. Il s'adresse d'abord à la métaphysique; et comme le contraire, dit-il, naît toujours du contraire, la vie doit naître de la mort, comme la mort naît de la vie. A cet argument assez peu décisif, il en ajoute un autre qui l'est davantage, et qui, pour lui, repose sur un fait qu'il juge évident: c'est la réminiscence. L'homme ici-bas n'apprend rien précisément, il ne fait que se ressouvenir. Il a jadis acquis la connaissance essentielle des choses dans une vie antérieure; et dans celle-ci, il réveille uniquement la mémoire

de ces connaissances dont il retrouve toutes les traces en son âme. Platon mêlant en ceci l'idée de la vie future avec celle de l'éternité, conclut que notre âme ayant existé avant cette vie, continuera d'exister encore après. Mais à la suite de chacun des séjours que l'âme a faits ici-bas, elle en doit compte; et selon que les juges des enfers la trouvent coupable ou vertueuse, elle subit des châtiments ou reçoit des récompenses. Bien plus, la conduite qu'elle a menée dans une première vie décide de la forme corporelle qu'elle devra prendre dans une autre. Les hommes livrés aux passions brutales passeront aussi dans des corps de brutes, et la direction de leurs instincts grossiers les poussera vers ces êtres inférieurs avec lesquels ils auront eu le plus d'affinité. (*Phédon*, page 242.) L'homme est donc condamné à la renaissance, et c'est une loi fatale à laquelle la philosophie toute seule peut l'arracher; le philosophe seul peut espérer de parvenir au rang des dieux, et de se délivrer des maux de l'humanité. (*Ibid.*, pages 233 et 247.) Autrement l'homme a toujours à recommencer ces rudes épreuves, et c'est pour lui comme la toile de Pénélope, tant qu'il n'a pas su par la science et la vertu se délivrer des chaînes que l'ignorance et le vice lui imposent. Il n'y a que la philosophie qui purifie l'âme, et qui lui épargne de revenir jamais dans cette vie terrestre, après de longues et nombreuses révolutions de siècles. (*Ibid.*, pages 301, 311 et 313.)

Telle est la doctrine du Phédon ; et quoique Socrate, en la terminant ait soin de dire « qu'il est impossible à un « homme de sens de soutenir que toutes ces choses « soient précisément comme il les a décrites, » cette doctrine de la renaissance n'est pas moins sérieuse à ses yeux que celle de l'immortalité, ou celle des peines et des récompenses. Si le Phédon était le seul témoignage que je

pusse invoquer, peut-être, tout grave, tout sublime qu'il est, ne le trouverais-je pas suffisant; mais ces théories reparaissent avec plus de force et de précision encore dans d'autres dialogues; et les récuser après avoir récusé le Phédon lui-même, ce serait pousser le scepticisme bien loin, et beaucoup trop accorder à l'ironie socratique.

Le Phèdre s'occupe plus particulièrement de l'éternité de l'âme et de sa vie antérieure dans le monde de l'essence; et Platon, complétant ici une lacune que nous avons signalée dans Kapila, tâche d'expliquer la chute de l'âme. « Elle perd ses ailes et tombe sur la terre quand « elle n'a pas pu suivre les dieux ni contempler les es« sences, et que par malheur elle s'est remplie de l'élé« ment impur du vice et de l'oubli. » (*Phèdre*, traduction de M. Cousin, page 53.) Dans sa première vie ici-bas, l'âme n'anime jamais qu'un corps d'homme; mais dans les suivantes, si elle s'est mal conduite, elle peut animer le corps d'une bête sauvage et d'un animal. L'âme ainsi déchue ne revient à son premier séjour qu'après dix mille ans, et elle ne recouvre ses ailes qu'après de longues épreuves. Seulement, si pendant trois existences de suite elle s'est livrée à la philosophie, la clémence des dieux fait une exception pour elle; et elle peut alors, après trois mille ans, rentrer au séjour bienheureux d'où elle était d'abord sortie; car chacune des existences que l'âme doit subir, y compris la vie qu'elle mène sur la terre, et la durée des récompenses et des châtiments après cette vie, est de mille ans. Il y a donc dans la renaissance des âmes comme trois degrés, ou plutôt trois durées différentes : l'âme philosophique peut n'être soumise à cette loi inévitable que trois mille années; l'âme vulgaire n'y peut être soumise moins de dix mille ans; et l'âme coupable peut y être soumise bien plus longtemps encore.

Toutes ces théories du Phèdre, déjà fort précises, le sont bien davantage dans le récit de Er l'Arménien, au dixième livre de la République. Les âmes, après la mort, sont jugées aux enfers; et la durée des peines et des récompenses est décuple de celle de la vie humaine, qu'on estime à cent ans. Chaque voyage est donc de mille ans. Sur le point d'en recommencer un nouveau, les âmes sortent du ciel où elles ont été récompensées, ou bien des enfers où elles ont subi leur supplice; elles se présentent devant Lachésis fille de la Nécessité, et il leur est permis de choisir à leur gré, et sans que Dieu soit responsable, le genre de vie nouvelle qu'elles vont mener parmi les hommes ou parmi les animaux. Er l'Arménien racontait qu'il avait vu, dans ce partage des sorts, Osphée choisir l'âme d'un cygne et Thamyris celle d'un rossignol, tandis que près d'eux, un cygne et d'autres animaux musiciens comme lui avaient adopté la nature de l'homme. Ajax télamonien avait pris la nature d'un lion; Agamemnon, la condition d'un aigle. Atalante s'était faite athlète; Epée était devenue femme; Thersite avait pris le corps d'un singe; et Ulysse, le sage Ulysse, instruit par ses longs revers, s'était contenté de la vie obscure et tranquille d'un simple particulier, que toutes les autres âmes avaient dédaigneusement laissée à l'écart. Quand le choix est terminé, Lachésis donne à chacune des âmes le génie qu'elle a préféré, et qui doit lui servir de gardien durant sa vie mortelle, en l'aidant à remplir sa destinée. Puis, les âmes, conduites dans la plaine du Léthé, y boivent les eaux du fleuve Amelès qui leur ôtent toute mémoire; et au milieu des éclats du tonnerre qui ébranlent le monde, elles sont dispersées sur la terre, comme autant d'étoiles qui jailliraient tout à coup dans le ciel.

Platon a beau faire quelques pas de plus dans cette

théorie, et ajouter quelques détails nécessaires ou intéressants, au fond l'idée reste la même: c'est toujours la reconnaissance, abîme où nous replonge le vice et dont nous rachète la philosophie; c'est toujours, avec des allégories qui appartiennent en propre à la Grèce, le mérite ou le démérite des âmes, selon qu'elles ont bien ou mal vécu, leur élévation ou leur abaissement dans l'échelle des êtres: c'est toujours l'éternité des âmes, existant avant de paraître sur la terre, subsistant après en être sorties, et pouvant animer indifféremment le corps d'un sage ou celui d'une brute.

Dans le Timée, les âmes ne sont pas éternelles, et c'est Dieu qui les crée avec un reste du mélange qui a formé l'âme du monde. (*Timée*, traduction de M. Cousin, page 139.) Mais une fois créées, elles sont immortelles et soumises, selon leur justice ou leur injustice, à une seule naissance ou à plusieurs naissances successives. « Les « transformations de l'âme, soit dans des corps humains, « soit dans des corps d'animaux, et son supplice, ne finiront point avant que, se laissant conduire par la sagesse « et domptant par la raison, cette partie grossière d'elle-« même, composée de feu, d'air, d'eau et de terre, elle « ne se rende digne de recouvrer sa première et excel-« lente condition. »

Timée trouve cette théorie tellement vraie et tellement importante, que c'est en y revenant une seconde fois qu'il termine son entretien avec Socrate, et qu'il en fait la sanction et le couronnement de toutes ses croyances sur la constitution de la nature. Les animaux de toutes les espèces, depuis les plus élevés jusqu'aux plus bas, ne sont pour lui que des hommes qui sont descendus peu à peu par le vice dans l'échelle des êtres; et il dit en finissant: « C'est ainsi que maintenant encore, comme autre-

« fois, tous les animaux sont transformés les uns dans « les autres, suivant qu'ils perdent ou qu'ils acquièrent « l'intelligence. » (*Ib.*, *id.*, page 244.) Que ce retour de Timée sur la métempsycose soit un simple ornement du discours, et que cet ornement dégrade plutôt qu'il ne rehausse la majesté des idées de Platòn, peu importe; Timée et Platon attachent tant d'intérêt à ces théories qu'ils se plaisent à les répéter, et ils en font comme l'hymne suprême qu'ils adressent à Dieu.

Voilà donc la transmigration dans les plus grands dialogues de Platon, le Timée, la République, le Phèdre, le Phédon. On peut en retrouver encore des traces manifestes dans d'autres dialogues moins considérables, le Ménon (page 172, traduction de M. Cousin) et le Politique, par exemple (page 372 et suiv., *id.*). La transmigration est même indiquée positivement dans le dixième livre des Lois, où Platon traite avec tant de force et de solennité de la providence et de la justice divines (p. 263 et 366, *id.*).

En présence de témoignages si sérieux, et de tant de persistance à revenir sur des opinions qui ne varient pas, je crois que tout esprit sensé ne peut que partager l'avis de M. Cousin. Il est impossible que Platon ne se fasse de l'exposition de ses doctrines qu'un pur badinage. (Voir une note sur le Timée, page 345.) Il les a professées a toutes les époques de sa vie, puisque le Phèdre est le premier de ses dialogues, et que les Lois en sont le dernier; il les a répétées, sans les modifier en rien, au milieu des discussions les plus graves et les plus étendues. Ajoutez que ces doctrines tiennent intimement à toutes celles qui sont le fond même du platonisme, et qu'elles s'y entrelacent si étroitement, que les en détacher, c'est le mutiler et l'amoindrir. Le système des Idées ne se comprend pas

tout entier dans la réminiscence ; et la réminiscence elle-même implique nécessairement l'existence antérieure de l'âme. Il faut que l'âme ait déjà vécu avant d'entrer en ce monde, et qu'elle ait vu quelque part les idées dont elle ne fait que se ressouvenir ici-bas. D'un autre côté, l'immortalité de l'âme a pour conséquence un système de peines et de récompenses graduées ; et comme Platon ne croit pas qu'une seule épreuve suffise à purifier l'homme et à le délivrer, il reste que les nouvelles épreuves qu'il doit subir se passent dans le monde où il a déjà vécu.

On a pu affirmer, avec toute apparence de raison, que Platon, grand admirateur de l'école pythagoricienne, lui avait emprunté la doctrine de la métempsycose. Je le crois aussi ; mais il reste toujours à savoir d'où Pythagore lui-même l'avait puisée ; et pour le découvrir, je conseille qu'on porte ses regards vers l'Orient. Er l'Arménien, dont Platon nous a conservé le merveilleux récit, nous indique assez bien la direction que nos recherches doivent suivre. C'est peut-être sans intention que le philosophe a placé le théâtre de ce mythe en Arménie ; mais quant à nous, éclairés comme nous le sommes aujourd'hui, nous aurions grand tort de négliger un renseignement aussi précieux ; nous pouvons le comprendre mieux que celui qui nous le donne. L'Arménie est sur la route de l'Inde, et non sur celle de l'Égypte ; et c'est de ce côté qu'est venue aux Grecs leur langue et leur religion mythologique. Pour moi, je ne crains pas de répondre affirmativement au doute qu'élevait M. Cousin, quand il se demandait, en terminant l'argument du Phédon, si ces fables ne viennent pas des bords de l'Indus et du Gange. Les Grecs, en marchant vers ces contrées lointaines sous la conduite du héros Macédonien, ne se doutaient pas qu'ils se rapprochaient de leur berceau ; et quand Onésicrite, compagnon

d'Alexandre et disciple de Diogène le Cynique, conversant avec les brahmanes, comparait leurs doctrines et celle de Pythagore, ils ne savaient, ni les uns ni les autres, les liens étroits qui unissaient ces deux philosophies (Strabon, liv. 15, page 492, édit. de Causabon, 1587), et même leurs deux peuples. Mais la Grèce peut fort bien avoir ignoré ses ancêtres, sans que nous soyons condamnés à la même ignorance. Mégasthène qui, peu après l'expédition d'Alexandre, pénétra jusqu'à Palibothra (Patalipoutra) près du roi Sandracotta (Tchandragoupta), et dont le témoignage est accepté par le judicieux Strabon, avait signalé la conformité des opinions des brahmanes et de celles de Platon (Strabon, *ib.*, page 490, et Saint-Clément d'Alexandrie, 1er liv. des *Stromates*, p. 132, édition de Sylburge).

Nous nous faisons l'écho de ces antiques traditions; et c'est après plus de deux mille ans que nous pouvons, à cette heure, les confirmer en les répétant.

Après avoir suivi les traces du Sânkhya dans quelques-uns des monuments indiens, et même dans la Grèce, je pourrais les suivre encore dans la Kabbale, dans la Gnôse, dans l'Ecole d'Alexandrie; mais il est temps de m'arrêter dans ces recherches, et je les abandonne aux futurs historiens de la philosophie.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

Après la lecture du mémoire de M. Barthélemy Saint-Hilaire, M. Cousin a présenté des observations.

M. Barthélemy Saint-Hilaire a répondu en ces termes:

« Je désire répondre quelques mots aux observations

que notre illustre confrère et mon ami, M. Cousin, a bien voulu m'adresser dans la séance précédente. D'abord, je dois le remercier de l'attention qu'il a prêtée à ce long mémoire, et de la bienveillance avec laquelle il l'a jugé. Les observations de M. Cousin ont porté sur deux points principaux : 1° sur l'athéisme de Kapila ; 2° sur l'imperfection de cette méthode critique qui consiste, en comparant les systèmes philosophiques, à s'appuyer sur les ressemblances plus que sur les différences. Suivant M. Cousin, j'aurais eu le tort de faire l'application de cette méthode périlleuse dans le mémoire que j'ai soumis à l'Académie, et elle aurait nui à l'exactitude de quelques-unes des considérations que j'ai présentées.

« Je m'occupe d'abord de l'athéisme de Kapila. Je n'ai pas nié cet athéisme ; et, loin de là, je l'ai plusieurs fois signalé ; mais j'ai fait quelques réserves pour que Kapila ne soit pas confondu avec ces athées contre lesquels M. Cousin s'est élevé avec tant de raison et d'énergie, et dont les doctrines déplorables se sont produites, au dernier siècle, en France et dans d'autres nations de l'Europe. Mais tout en condamnant Kapila, j'ai dû faire ces réserves, et l'Académie va comprendre pourquoi et dans quel but. Kapila ne parle pas de Dieu, cela est vrai et je le reconnais ; mais il ne le nie pas, du moins dans les morceaux que j'ai traduits ; il se contente de l'omettre, et cette omission, toute grave qu'elle est, impose si peu l'athéisme proprement dit aux principes du Sânkhya, que Patandjali, qui a réformé le Sânkhya a pu y ajouter l'idée de Dieu, sans avoir rien à changer absolument à l'ensemble du système qu'il a conservé. L'athéisme de Kapila n'est donc pas tellement prononcé qu'on puisse le ranger sans restriction parmi les athées vulgaires, et en quelque sorte incurables. On peut facilement guérir cet athéisme

sans renverser sa doctrine entière. Kapila fait la nature éternelle, et il la reconnaît pour la cause universelle; oui sans doute, mais il ajoute que c'est la cause universelle des phénomènes qui se produisent dans le monde, développement de la nature. Voilà donc Kapila naturaliste et matérialiste à ce qu'il semble; et cependant il ne l'est pas. Cet athéisme prétendu, ce naturalisme évident, si on l'admet dans les limites que je viens d'indiquer, n'empêchent pas Kapila d'être profondément spiritualiste. Il y a là une contradiction, je le veux bien; mais je l'indique, je ne la justifie point. A côté de la nature, Kapila place l'esprit, l'âme; et non-seulement il place l'âme à côté de la nature, mais il la place fort au-dessus, et voici comment : dans son système, l'âme seule est sensible et intelligente; elle est en relation avec la nature, qui n'est ni intelligente, ni sensible; c'est l'association du boiteux et de l'aveugle, et c'est l'âme qui voit; la nature qui la porte agit, mais elle ne comprend pas ce qu'elle fait; elle ne voit pas les choses et surtout elle n'en jouit pas. Kapila donne donc la supériorité à l'âme; il en fait la dominatrice et la régulatrice de la nature. Il va même plus loin : il met le salut de l'homme au prix de la distinction essentielle de l'esprit et de la matière, et tant que l'homme n'a pas su faire cette distinction, il ne peut espérer la béatitude. Kapila pousse même le spiritualisme jusqu'à l'idéalisme le plus exagéré; et j'ai dû montrer les erreurs énormes que le Sânkhya, sur ce point, n'avait pas hésité à commettre.

« Voilà pour l'âme en ce monde. Maintenant, cette âme ainsi conçue dans sa relation avec la nature, que devient-elle à la mort? Kapila a essayé de démontrer l'existence de l'âme individuelle; et comme il tient, en vrai spiritualiste, à bien établir ce principe fondamental,

il l'appuie sur cinq arguments que j'ai rappelés, et qu'il croit décisifs. Mais l'existence de l'âme, ainsi prouvée, est éternelle ; et, après avoir dit ce qu'est l'âme pendant la vie, il s'agit de savoir quel est son état après la mort : Kapila reconnaît formellement que l'âme n'est pas anéantie. Elle monte alors dans un monde supérieur à celui de Brahma; elle sait tout, elle voit tout, elle peut tout. Dans quelles conditions particulières l'âme se trouve-t-elle quand elle est arrivée à ce quatrième monde ? Kapila ne le dit pas très-clairement, parce qu'en effet la clarté est toujours fort difficile en ces sortes de matières ; mais il répète et il affirme avec la dernière précision qu'elle existe et qu'elle doit exister éternellement. Sa doctrine n'est donc pas en ce point celle du Bouddhisme, qui anéantit l'âme, qui professe le nihilisme absolu, et qui, par suite, adopte le matérialisme et l'athéisme avec leurs plus affreuses conséquences. Mais Kapila est absolument opposé à cette doctrine hideuse, et l'éternité de l'âme est un obstacle infranchissable qu'il lui présente. Je crois donc que mon très-savant et très-illustre ami n'est pas tout à fait juste envers Kapila quand il le confond avec Bouddha. Il n'y a pas moins entre eux que la différence de l'être au néant. Je ne veux certes pas excuser toutes les fautes de Kapila ; mais je dois être équitable, et voilà comment j'ai dû faire des réserves et marquer une place à part pour ce singulier athéisme, que l'on pourrait appeler un athéisme négatif et qui n'ôte rien au spiritualisme le plus décidé, ni même aux extravagances de l'idéalisme.

« Sur le second point, je suis d'accord avec M. Cousin, mais d'une manière générale. Oui, d'après les principes d'une saine critique philosophique, il faut prendre garde de rapprocher uniquement les ressemblances et de négli-

ger les différences. C'est là une excellente maxime, et je me joins à M. Cousin pour la conseiller aux historiens de la philosophie, qui n'en ont pas toujours suffisamment apprécié l'utilité. Mais en m'attachant à quelques analogies entre Platon et Kapila, j'ai simplement voulu dire ceci : Le monde indien, chacun le reconnaît, a les ressemblances les plus frappantes avec le monde grec. Pour la langue, c'est un fait absolument incontestable ; M. E. Burnouf, M. Lassen, M. Bopp, M. Wilson, Colebrooke, William Jones, etc., etc., ont signalé ces rapports évidents. C'est là un fait désormais acquis et démontré, dont la vérification est facile à tous ceux qui voudront se donner la peine de la faire. Il en est de même à peu près pour la mythologie ; les ressemblances générales existent et sont également incontestables : même personnification de la nature, mêmes attributions, mêmes aventures des dieux. Avec la langue, on a transporté des doctrines ; avec les mots, des idées ; on peut donc faire pour la philosophie quelque chose d'analogue à ce qui a été fait pour la langue et la mythologie. C'est là le but que je me suis proposé ; et voilà comment je devais insister sur les ressemblances et non pas sur les différences. D'ailleurs, dans cette voie, je puis invoquer les autorités les plus fameuses et les plus anciennes ; je puis m'appuyer sur les récits des lieutenants et des compagnons d'Alexandre. Je ne prétends pas les ériger en tribunal infaillible pour ce qui regarde la philosophie ; mais je dois tenir le plus grand compte de leurs témoignages, et je m'y appuie sans hésiter. Que nous ont donc appris les compagnons du héros macédonien ? et quelles furent leurs impressions et leurs jugements ? Onésicrite, qu'Alexandre avait chargé de conférer de la philosophie avec les Gymnosophistes, et qui communiquait avec eux par le moyen de trois interprètes, ne ba-

lance pas à rapprocher la philosophie des brahmanes de celle de Pythagore, c'est Strabon qui nous l'apprend. Mégasthène, dont l'autorité est beaucoup plus grave que celle d'Onésicrite et qui avait séjourné plus longtemps dans l'Inde, est frappé des mêmes rapports, et il retrouve le platonisme sous les bords du Gange. Je pourrais invoquer d'autres autorités également dignes de considération, et qui, sans être aussi reculées que ces deux-là, nous ont conservé et transmis la tradition d'âge en âge. N'a-t-on pas dit aussi que Pythagore avait eu des relations avec l'Orient, et que, parti de Samos, sa patrie, il avait voyagé dans la haute Asie?

En présence de faits et de témoignages d'un tel ordre, ne dois-je pas vérifier des ressemblances si nettement signalées par les esprits les plus divers et à toutes les époques? Ces ressemblances, je crois les avoir retrouvées, aussi vives qu'elles apparaissaient jadis aux Grecs eux-mêmes, dans cinq ou six des principaux dialogues de Platon. Si j'étais allé jusqu'à égaler Kapila et Platon, si je les avais mis sur la même ligne, je comprendrais les critiques qui me sont adressées; et je serais fort heureux de corriger une pareille erreur. Mais je n'ai point risqué une comparaison de ce genre: elle eut été un sacrilége, et je pousse trop loin le culte et la vénération que j'ai vouée à Platon pour le comparer à personne, et à Kapila moins qu'à qui que ce soit. Seulement, j'ai retrouvé le système de la renaissance dans Kapila et dans Platon, qui l'avait pris à la philosophie pythagoricienne. Les ressemblances étaient frappantes; je les ai constatées. Elles seules m'intéressaient; et le seul danger que je pouvais rencontrer dans cette voie, c'était d'exagérer les choses. Je crois m'en être préservé, et je regretterais d'avoir dépassé les limites que je m'étais imposées moi-même. J'admire beaucoup

l'Inde, mais je n'en suis pas fanatique ; et je ne prétends pas la retrouver partout.

« Voici donc le point précis de la question : la langue grecque, dans toutes ses formes, dans sa déclinaison, dans sa conjugaison, dans ses racines, vient du sanscrit. Cela est clair. Une affinité analogue peut-elle être constatée pour les idées et pour la philosophie? Je réponds affirmativement. Ceci ne veut pas dire que je nie les différences qui sont immenses. Je ne comparerai pas Homère à Vyâsa ou à Valmiki, ni l'Iliade au Mahabhârata ou au Ramayana; je ne pousserai pas même l'indulgence aussi loin que mon très-illustre ami: la poésie épique et la poésie lyrique des Indiens me semblent, malgré quelques beautés supérieures, fort au-dessous de celle des Grecs. Le génie indien a toujours échoué du côté de la composition, et ses œuvres en général sont informes, tandis que celles du génie grec sont parfaites, si elles ne sont pas toujours très-profondes. Je ne comparerai pas davantage Platon à Kapila. Mais de même que les langues et les mythologies ont des ressemblances, j'ai cru pouvoir indiquer en quoi quelques idées de la philosophie grecque avaient des ressemblances avec la philosophie de Kapila. Je n'ai pas voulu aller plus loin, et je crois pouvoir maintenir tout ce que j'ai avancé. »

Ch. Vergé.

DISCOURS D'OUVERTURE

De M. DAMIRON, Président de l'Académie,

A la Séance publique du 25 juin 1853.

Messieurs,

En prenant le premier la parole, je ne suis guère tenté d'oublier qui doit l'avoir après moi, et sur quel sujet; j'avouerai même sans peine que toute ma préoccupation est pour un autre discours que le mien.

Aussi me bornerai-je à quelques courtes réflexions, que je voudrais abréger encore. Je parlerai de l'Académie et de ses travaux; c'est mon devoir, et j'espère que ce sera également mon soutien.

Longtemps il fut d'usage dans les solennités littéraires d'une autre savante compagnie, la plus ancienne parmi nous, d'y faire intervenir, comme pour les consacrer, le nom de son grand fondateur. Si nous avions, pour notre compte, à imiter cet exemple, nous aurions aussi un premier auteur, une sorte de fondateur à nommer dans notre reconnaissance; mais celui-là ne serait pas un homme; ce serait plutôt ce commun maître que les hommes les plus illustres se font gloire de servir, et qui,

sous le titre d'esprit public, n'est que le bon sens éclairé de tous.

C'est de l'esprit public en effet que nous tenons avant tout notre mission dans la science; c'est à ce juge excellent, non pas de toutes choses, mais de celles du moins qui ont un haut caractère d'intérêt public et social, que revient en principe le mérite d'avoir inspiré la pensée de créer une espèce de conseil ou de sénat académique, représentant dans l'Etat l'office de provoquer, de diriger, et, quand ils en sont dignes, de récompenser les travaux spéculatifs de l'ordre moral et politique. Telle est, si je ne me trompe, l'origine, telle est aussi l'utilité de notre récente Académie.

Toute institution a sa raison d'être, et, au moment où elle vient au monde, a son droit d'y entrer; c'est sa candidature à l'existence, comme l'appellerait Leibnitz, dans la langue de sa philosophie. Cette candidature, Messieurs, l'Académie des sciences morales et politiques a commencé à la produire au XVIIIe siècle, et l'a vue au XIXe couronnée de succès. Fondée de nos jours, deux fois même fondée, elle a désormais pris rang à côté de ses aînées, heureuse si, sur leurs traces, elle sait soutenir l'honneur de ce glorieux rapprochement.

Une des grandeurs de l'esprit humain, ce sont les sciences mathématiques et physiques; mais les sciences philosophiques n'en sont pas un des abaissements, et Descartes et Leibnitz ne sont sans doute pas de si excellentes intelligences dans les unes, pour n'en être, par opposition, que de médiocres dans les autres; c'est du même génie qu'ils en embrassent la double étude. Aussi peut-on bien dire qu'un pays qui s'est honoré en commençant par donner droit de cité aux premières, n'a pas décliné en finissant par l'accorder aux secondes; et la France, qui

est ce pays, n'a rien perdu en dignité pour avoir accompli cet acte de libérale équité.

Frédéric, dans son grand sens d'homme d'Etat et de souverain, écrivait à d'Alembert, avec lequel il se plaisait à discuter sur ces matières : « Pour moi, je suis grand partisan de la morale, parce que je connais beaucoup les hommes, et que je m'aperçois du bien qu'elle peut produire. Pour un algébriste qui vit dans son cabinet, il ne voit que des nombres et des proportions ; mais cela ne fait pas aller le monde moral, et les bonnes mœurs valent mieux que tous les calculs de Newton. » — « Qu'importe, lui écrivait-il encore, les découvertes des modernes, si la philosophie néglige la partie de la morale et des mœurs, en quoi les anciens mettaient toute leur force ? »

D'Alembert de son côté lui répondait : « Votre Majesté traite un peu trop mal la géométrie transcendante. J'avoue qu'elle n'est souvent, comme Votre Majesté le dit très-bien, qu'un luxe de savants oisifs ; mais elle a souvent été utile, ne fût-ce que dans le système du monde, dont elle explique si bien les phénomènes. Je conviens cependant avec Votre Majesté que la morale est encore plus intéressante et qu'elle mérite surtout l'étude des philosophes. » Ailleurs, d'Alembert disait même : « Il est à craindre que l'habitude trop grande et trop continue du vrai absolu et rigoureux n'émousse le sentiment sur ce qui ne l'est pas,... et qu'on ne distingue pas assez l'esprit géométrique applicable à tout (il l'entendait sans doute au même sens que Descartes, la méthode), de l'esprit *géomètre*, dont le talent est restreint à une sphére étroite et bornée. »

Ces réflexions, qu'échangeaient entre eux un grand géomètre et un grand roi, n'ôteraient rien de leur force

et prêteraient quelque autorité aux raisons qui ont fait admettre l'Académie des sciences morales et politiques à côté de l'Académie des sciences, dans cette large alliance de toutes les idées élevées, formée et illustrée parmi nous sous le nom de l'Institut.

La dernière venue dans cette confédération, ou, si l'on aime mieux, dans cette confraternité de la pensée, c'est maintenant à elle à se montrer digne, par les services particuliers qu'elle est appelée à y rendre, d'être associée à cette œuvre commune de civilisation littéraire et scientifique, dont elle a, pour sa part, la charge glorieuse mais difficile, et la laborieuse solidarité.

Sa noblesse est d'hier; elle a déjà cependant ses titres; elle a ses archives et ses recueils. Qu'on les consulte, on y trouvera que jusqu'ici du moins elle n'a nullement failli à la loi de son institution.

N'eût-elle pour se faire honneur qu'à présenter, dans leur variété, la suite déjà nombreuse des mémoires qu'elle a couronnés, elle montrerait par ces ouvrages, la plupart devenus des livres justement estimés du public, qu'elle n'a point négligé les intérêts sacrés qui lui sont confiés, et elle pourrait, sans trop d'orgueil, se rendre à elle-même le témoignage qu'elle a excité, affermi, soutenu et encouragé plus d'une haute vocation.

Cette année même, Messieurs, en réponse aux diverses questions mises par elle au concours, elle a reçu et elle a eu à juger des travaux considérables, dont plusieurs lui ont paru dignes de la première de ses récompenses.

Vous avez entendu vos *rapporteurs;* ils vous ont exposé avec autorité les décisions motivées de chacune de vos sections; après eux, j'ai peu de chose à dire : je n'ai qu'à rappeler en abrégé leurs divers jugements. Cependant, on va le voir, même dans ces simples énoncés, il sera

facile de reconnaître toute l'estime que méritent les mémoires par vous distingués et désignés pour les prix.

En des jours encore assez peu éloignés de nous, où il pouvait être opportun, non pas certes de détourner les esprits généreux des grandes questions de la philosophie morale et politique, mais de les y attirer dans les régions plus sereines et plus calmes de l'histoire et de la spéculation, votre section de philosophie avait une première fois proposé, et puis, faute de résultats entièrement satisfaisants, remis une seconde fois au concours ce sujet : « Comparer la philosophie morale et politique de Platon et d'Aristote avec les doctrines des plus grands philosophes modernes sur les mêmes matières, et apprécier ces différents systèmes dans ce qu'ils ont de vrai ou de faux. »

Elle a été assez heureuse pour pouvoir cette année accorder sans hésiter le prix à M. Janet, professeur de philosophie à la faculté de Strasbourg. Une connaissance approfondie, une analyse féconde, une discussion nette et ferme des systèmes qu'il avait à examiner, des conclusions modérées, un fonds de doctrine irréprochable, et une honnêteté de sentiments qui s'exhale à chaque page de son consciencieux travail, tels ont été, malgré quelques légères imperfections, ses titres certains à vos suffrages, que vous n'avez pas, du reste, voulu séparer de quelques sages et utiles avis.

Votre section de morale avait eu à peu près la même pensée. Il lui avait aussi paru qu'il y aurait quelque avantage à appeler l'attention des concurrents sur un sujet qui les retirât en quelque sorte des débats du présent, non pour les leur faire oublier, mais pour les exercer, par de plus fortes et plus sérieuses études, à les juger de plus haut; et elle avait proposé cette question : « Des doctrines

morales de l'antiquité dans leurs rapports avec les mœurs et les institutions sociales. »

Elle n'a point non plus été trompée dans son attente, et deux mémoires, entre plusieurs autres, l'ont particulièrement satisfaite. L'un de M. Denis, professeur de philosophie au lycée de Tournon, est remarquable par une élévation d'idées, une exactitude de connaissances, une habileté de critique, et, malgré quelques points contestables, par un ensemble de vérités bien établies et bien exprimées, qui devaient justement lui assurer le prix. L'autre de M. Rousselot, régent de philosophie au collége de Troyes, n'a obtenu qu'une mention honorable, parce que, quoique avec d'excellentes parties, il est moins régulier, moins complet, moins clair dans ses développements.

Votre section de législation avait bien espéré d'un concours dont le sujet, en effet, devait convenir aux esprits graves et élevés qui, dans l'étude du droit, considèrent également deux choses, la pratique et la théorie, et tâchent, en les conciliant, de les éclairer l'une par l'autre; il s'agissait de cette question : « Quelles sont, au point de vue juridique et au point de vue philosophique, les réformes dont notre procédure civile est susceptible? » Une première fois, cependant, les concurrents ont échoué.

Mais aujourd'hui, grâce surtout aux nouvelles directions que vous leur aviez tracées, ils ont pour la plupart mieux atteint le but que vous leur aviez marqué, et deux d'entre eux ont principalement mérité vos suffrages, l'un pour le prix, l'autre pour une mention honorable. Le premier est M. Bordeaux, bâtonnier de l'ordre des avocats de la ville d'Evreux, et docteur lauréat de la faculté de droit de Caen. Dans un mémoire d'une composition sa-

vante, à l'aide d'une méthode soutenue, en mêlant habilement la philosophie à l'histoire, et des vues élevées à une connaissance approfondie de la matière, il est arrivé à des conclusions qui, si elles ne sont pas toutes admissibles, témoignent toutes du moins et de hautes lumières et d'une constante droiture d'intention.

Le second, M. Séligman, juge au tribunal de Chartres, et déjà lauréat de l'Institut, a surtout les mérites d'un praticien éclairé, qui ne reste pas sans doute étranger aux considérations philosophiques, mais qui se tient fort en garde contre les théories arbitraires, plus contraires que favorables aux réformes utiles. De l'un des deux concours à l'autre il a beaucoup perfectionné son œuvre; mais peut-être, par de nouveaux efforts, eût-il pu mieux faire encore. C'est pourquoi votre section de législation, tout en ne lui refusant aucun encouragement, n'a cru devoir lui accorder qu'une mention honorable.

La section d'économie politique n'a, cette année, que des regrets à exprimer. Quoiqu'elle ait eu trois concours à juger, elle n'a pu donner aucun prix. Elle en a exposé les motifs dans des rapports particuliers qu'on consultera avec fruit; mais en général elle a trouvé que les mémoires qui lui ont été adressés péchaient ou par une connaissance imparfaite et une appréciation inexacte des faits, ou par une tendance fâcheuse vers des théories paradoxales. Là, en effet, où manquent, soit l'histoire et la critique qui fondent l'expérience, soit la sûreté des vues qui constitue la science, il n'y a pas plus d'économie politique véritable que de politique, que de morale et de philosophie. C'est ce que votre section d'économie politique a voulu fortement marquer par sa juste mais exemplaire sévérité. Toutefois elle ne s'est pas bornée à la rigueur de ses jugements, et dans l'intérêt des utiles études auxquelles elle

préside, en provoquant les concurrents à de nouveaux et plus heureux travaux, elle ne les a pas laissés sans conseils; elle les a guidés sans les enchaîner ni surtout les décourager.

Enfin votre section d'histoire avait remis au concours cette intéressante question : « De la condition des classes agricoles en France depuis le XIIIe siècle jusqu'à la révolution de 1789. » Elle n'a eu qu'à se louer de cet ajournement; car elle a eu un bon mémoire. A une rare connaissance des sources, à une habile analyse des faits, à une grande clarté d'exposition, elle eût désiré y trouver réunis plus de vues générales, plus de ces lumières supérieures qui pénètrent jusqu'au fond des faits et en découvrent les lois, plus d'esprit philosophique, en un mot, au service de l'érudition. Elle a dû signaler cette lacune; mais elle n'en a pas moins rendu justice à la solide science et à la bonne critique dont a fait constamment preuve l'auteur, et elle a décerné ce prix à M. Dareste, professeur d'histoire à la faculté de Lyon, qui n'en est pas au surplus à sa première couronne, et qui a déjà obtenu un de vos prix les plus importants par un ouvrage sur l'histoire de l'administration en France, depuis Philippe-Auguste jusqu'à Louis XIV.

Me sera-t-il permis maintenant, Messieurs, de vous soumettre une observation qui ne vous est pas d'ailleurs étrangère, et qui ne fait que rappeler celles que présentent dans le même sens la plupart de vos *Rapports?*

Ce que vous désirez sans doute avant tout dans les mémoires auxquels vous accordez vos suffrages, c'est la solidité; mais vous n'en excluez pas la grandeur; et la grandeur dans les œuvres de ce genre, ce n'est pas moins que la justesse alliée à la force, la rectitude à l'élévation, la netteté à la profondeur des vues, et, quand il y a lieu,

l'originalité, qui est la nouveauté dans la vérité. Or, là est la perfection, comme l'extrême difficulté de l'art de penser; peu d'esprits en sont capables, et il les faut consommés. Vous ne devez donc pas vous étonner si vous ne trouvez pas toujours, même parmi les plus habiles et les plus heureux des concurrents, cette harmonie excellente de rares et exquises qualités. Mais ce n'est pas un motif pour ne pas la leur recommander, pour ne pas les y exciter par le choix de vos sujets et le but que vous y indiquez. Ce que vous leur demandez avant tout, c'est, au moyen de l'histoire, une parfaite expérience des matières qu'ils traitent. Mais à ce commencement il faut un achèvement, il faut à ce riche fonds un principe qui le vivifie, il y faut l'esprit philosophique, éprouvé et sûr de lui.

Voilà pourquoi, sans en faire précisément une condition absolue de succès dans vos concours, vous ne négligez pas, loin de là, vous recherchez avec soin, et quand vous la rencontrez, vous honorez singulièrement cette puissance bien réglée de la pensée spéculative, s'associant pour l'élever, sans jamais l'altérer, au savoir dont elle profite.

Telle est, en général, Messieurs, le dessein qui vous dirige dans les questions que vous proposez.

Celles que vous mettez au concours cette année ne font pas exception à cette règle; on en pourra juger par quelques exemples qu'il me serait facile de multiplier.

L'une d'elles, dont le sujet est la philosophie de saint Thomas, la philosophie s'entend, car nous ne touchons pas à la théologie, exige des concurrents qu'ils recherchent les sources, discutent les monuments, exposent les idées, retracent l'histoire et présentent l'appréciation de cette célèbre et puissante doctrine, à la fois métaphysique, morale et politique.

Une autre leur demande d'exposer les divers principes qui ont présidé au service militaire et à la formation de l'armée en France, depuis l'origine de la monarchie jusqu'à nos jours, et d'en étudier les rapports avec l'état de la société, la condition des diverses classes de citoyens, le développement de l'unité nationale, et la constitution de l'Etat.

Une troisième, relative au rôle de la famille dans l'éducation, devra amener la comparaison des effets et des mérites de l'éducation privée et de l'éducation publique, et la recherche, dans le cas où la famille cesse son action naturelle, des influences civiles ou religieuses qui peuvent jusqu'à un certain point suppléer la sienne et faire que l'éducation atteigne pleinement son but, c'est-à-dire le développement moral de l'âme aussi bien que la culture de l'intelligence.

Vous avez aussi demandé une chose fort difficile, mais qui, bien faite, pourrait être d'un grand prix pour la société; c'est un Manuel de morale et d'économie politique à l'usage des classes ouvrières.

Enfin, plusieurs autres sujets, ceux-ci d'un caractère plus délicat, presque piquant, mais au fond fort sérieux; ceux-là d'une spécialité plus limitée, mais non moins dignes d'attention par les grands intérêts auxquels ils touchent, attestent également votre constant désir d'étendre, d'agrandir et d'affermir à la fois les études morales et politiques.

Ce ne sont donc pas là, Messieurs, de médiocres questions; ce sont de fortes manières de s'adresser, pour l'exciter, à la raison publique, et la rappeler aux graves recherches de l'histoire et de la spéculation, rapprochées entre elles pour s'entre-aider et se mieux assurer dans la vérité. C'est un moyen, par conséquent, de pourvoir à

un des besoins les plus profonds de la société, qui ne vit en effet pas moins par les hautes occupations de la pensée que par les soins plus sensibles et plus nécessaires en apparence du commerce et de l'industrie. L'Académie s'efforce de contribuer pour sa part, et dans la juste limite de ses attributions, à cette direction supérieure des esprits éclairés.

Messieurs, il ne vous aura pas échappé que presque tous vos lauréats appartiennent cette année à l'Université. C'est une preuve de plus de l'étroite parenté qui unit le corps chargé dans l'Etat de répandre et de communiquer la science, à celui qui y a pour mission de la faire avancer et d'en juger : l'un gravite naturellement vers l'autre. C'est pour vous un motif d'accueillir avec intérêt et de récompenser avec satisfaction, quand vous le pouvez avec justice, les consciencieux travaux de ces hommes modestes, auxquels moins que jamais vos libres encouragements ne sauraient être indifférents et inutiles.

Si vous êtes, Messieurs, dans ces sentiments, vous vous féliciterez sans doute avec moi ; mais vous me permettrez de me féliciter, d'une manière particulière, qu'un nom cher à l'Académie et à l'Université, et qui leur manque également, doive recevoir aujourd'hui devant vous une justice que prévenaient vos vœux et que ratifieront vos suffrages. Une voix éloquente et amie, qui sait même dans la bienveillance et la faveur de l'éloge porter l'esprit de l'histoire dont elle a le secret, va vous dire ce que fut M. Jouffroy ; elle vous racontera sa vie, qui ne fut guère qu'une pensée ; elle vous peindra sa mort, qui ne fut qu'une méditation : mais cette pensée fut d'un grand esprit aux prises avec les plus hautes questions de l'ordre métaphysique et moral ; mais cette méditation fut d'un sage abordant, sinon sans tristesse, au moins sans trou-

ble et sans angoisses, le mystère plein de deuil et d'espérance tout ensemble qui ne nous sépare de ce monde que pour nous unir à l'autre. Mais il y eut de l'homme, et du meilleur de l'homme, dans ce sage et ce grand esprit : âme d'élite, noble cœur, éminente intelligence, destinée, hélas ! trop tôt brisée, mais qui ne restera pas cependant sans éclat et sans traces, voilà ce que vous retrouverez dans le discours que vous allez entendre. Il y a de quoi vous le faire désirer, et je ne voudrais pas vous le faire attendre. Je finis donc : qu'aurais-je d'ailleurs à dire au moment où un si digne hommage va être rendu avec un soin si pieux à la mémoire d'un confrère objet de tous nos regrets, et, si on me pardonne ici ce retour sur moi-même, d'un ami de cœur et de pensée? Je n'ai rien à ajouter, je n'ai qu'à me recueillir, qu'à me souvenir et écouter.

DAMIRON.

NOTICE HISTORIQUE

SUR LA VIE ET LES TRAVAUX

DE M. JOUFFROY,

PAR M. MIGNET,

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES,

Lue dans la séance publique annuelle du 25 juin 1853.

MESSIEURS,

Tous les temps ne sont pas également favorables aux travaux de la pensée. Il en est où la philosophie, qui fait la force de l'esprit humain, est en honneur et porte dans tous les sens ses pénétrantes recherches. Alors les méthodes se perfectionnent, les vérités se multiplient, les rapports de la vie s'étendent, et les mystères de l'univers s'éclairent à des profondeurs toujours plus éloignées. A chaque grand mouvement de l'esprit humain, la connaissance humaine fait un pas et la condition humaine s'améliore d'un degré. Les règles civiles des sociétés, les productions des arts, les découvertes des sciences se rattachent par une dépendance étroite aux croyances in-

tellectuelles des peuples qui ne sont, n'agissent, ne se développent qu'en vertu de ce qu'ils pensent. Là où il n'y a pas de philosophie, il n'y a pas de civilisation; là où il n'y pas de philosophie, la civilisation dépérit et l'humanité s'affaisse. Il ne faut pas même supposer que le mouvement de la science puisse de beaucoup survivre à l'ardeur de la pensée. La pensée est la sève qui vivifie le grand arbre de l'esprit humain. Si elle cesse de monter de ses racines à ses rameaux, la branche de la science s'y dessèche bientôt elle-même, elle ne garde pas longtemps les fruits qu'elle avait portés, et elle attend le retour de la sève philosophique pour en produire d'autres. C'est là, Messieurs, ce que la réflexion nous apprend et ce que l'histoire nous atteste.

Si l'on touchait à un de ces moments où l'intelligence fatiguée tombe dans l'inaction, où l'humanité énervée n'aspire qu'à se reposer et à jouir, où la science, passant surtout des théories aux applications, s'expose à perdre sa force inventive en laissant éteindre le souffle spirituel qui la lui avait donnée, où les systèmes faux ont compromis les idées vraies, où, pour avoir voulu des droits excessifs, on abandonne les droits nécessaires, où la philosophie et la liberté sont comme tombées en disgrâce, il est cependant un lieu qui devrait rester inaccessible à de semblables lassitudes et où il faudrait conserver le culte persévérant de la pensée. Ce lieu est l'enceinte de l'Institut, qui est comme le sanctuaire de l'esprit humain. Aussi ne sera-t-il peut-être pas sans à-propos de vous entretenir aujourd'hui d'un philosophe qui a consacré sa forte intelligence et sa vie trop courte à l'étude de l'âme; d'un observateur ingénieux de la nature morale; d'un démonstrateur puissant des vérités invisibles, qui, avec un talent rare et dans un beau langage, accordant ensemble

les plus hautes conceptions de la métaphysique et les notions impérissables du sens commun, s'est rendu l'un des interprètes philosophiques de l'humanité et le théoricien religieux de l'ordre universel.

Théodore-Simon Jouffroy naquit, le 6 juillet 1796, au village des Pontets, dans la partie la plus haute des montagnes du Jura. Ce village, situé non loin de la source du Doubs, et auquel on n'arrivait alors que par des sentiers étroits et sinueux, était habité depuis des temps fort reculés par sa famille, qui y menait une existence patriarcale. Le père du jeune Jouffroy dirigeait la culture de ses champs en même temps qu'il était percepteur de la commune, dont son oncle était le notaire. Laissant entre eux les propriétés indivises, les deux frères et les deux familles vivaient dans la communauté des biens et l'union des cœurs, Théodore Jouffroy eut dans son oncle un autre père qui, avec le curé du village, donna les premiers soins à son esprit. Il montra une intelligence précoce et sérieuse. Dès l'âge de cinq ans, l'*Histoire romaine* de Rollin étant tombée entre ses mains, il y trouva son plus vif amusement. Ce livre le passionna à tel point qu'il ne pouvait pas s'en séparer, et qu'au déclin même du jour il allait en poursuivre la lecture aux lueurs vacillantes du foyer paternel. Il se plaisait déjà aux récits animés de la vie humaine, dont il suivait alors le drame et dont il devait pénétrer plus tard la signification. Il jouissait aussi de la vue des grands spectacles que la nature avait mis sous ses yeux. Il se rendait souvent sur un plateau élevé d'où il apercevait la vaste chaîne des Alpes, qui se déroulait devant lui avec ses vallées profondes et ses pics élancés, et la chaîne plus humble mais plus riante du Jura, dont les flancs, couverts de bois de sapins et coupés d'agréables

vallées, descendaient en amphithéâtre jusqu'aux plaines de la Bourgogne. Ces lieux qu'il fallut quitter pour aller puiser dans les villes l'instruction qu'il ne pouvait pas recevoir au village, il y revint toujours avec la fidélité du montagnard et l'émotion du poète. Il en aimait l'air libre, les horizons lointains, les neiges éclatantes, les forêts toujours vertes, et il y puisa ces belles et fortes teintes qui lui servirent à revêtir ensuite d'un langage naturel et coloré des idées étendues et profondes.

Mis en pension à Nozeroi en 1805, le jeune Jouffroy fut envoyé de 1807 à 1811 au collége de Lons-le-Saunier, où l'un de ses oncles, l'abbé Jouffroy, était professeur, et il alla achever ses études classiques au lycée de Dijon. Partout il se distingua par l'ardeur de sa curiosité, la facilité de son esprit, la constance de ses succès. Ses parents le destinèrent à l'enseignement public, seul moyen laissé aux jeunes gens pourvus de mérite plus que de fortune, d'échapper à la loi dévorante alors de la conscription militaire. Examiné en 1813 par l'inspecteur général de l'université, M. Roger, Théodore Jouffroy conquit avec éclat sa place à l'École normale et fut envoyé à Paris à l'âge de dix-sept ans.

Il y avait peu de temps que cette grande institution était fondée. L'Ecole normale de l'Empire était un vrai séminaire laïque, où les élèves les plus distingués des divers lycées venaient apprendre à devenir des maîtres dans l'enseignement inépuisable des lettres et des sciences. L'entreprenant politique qui, à cette époque, gouvernait la France, était un incomparable organisateur, et il portait dans ses établissements civils le bon sens libéral et prévoyant qu'on n'apercevait pas toujours dans ses autres entreprises. C'est ainsi qu'il avait habilement résolu le grave et difficile problème de l'instruction donnée par

l'Etat à tous ses membres, sans distinction de condition ni de culte. A une société dans laquelle l'esprit avait été séculaire et l'égalité de droit introduite, il fallait un enseignement général qui fût distribué au nom de tous à chacun, par une corporation civile et une sorte de sacerdoce intellectuel. Cette œuvre, que la révolution avait conçue et tentée, l'empire la réalisa. Une grande université laïque, avec son savant conseil d'administrateurs et de juges, son Ecole normale de professeurs, ses lycées où se donnait l'instruction commune, ses facultés où se puisait l'instruction spéciale, ses inspecteurs qui y surveillaient à la fois les études et les mœurs, devint l'institutrice opportune d'une société aspirant depuis 1789 à se diriger par la raison et à ne vivre que sous la loi. Lorsque M. Jouffroy fut admis à l'Ecole normale, d'où sont sortis tant de solides talents et d'éclatantes renommées, il y trouva des hommes qui ont contribué, comme lui, à l'illustration de la France.

Il s'y plaça bien vite au premier rang. Aimant les grandes œuvres de l'esprit et recherchant les sûres explications de la science, entraîné par un penchant également vif vers ce qui était fait avec art et ce qui était conçu avec profondeur, il pouvait se consacrer indifféremment à l'enseignement de la littérature ou de la philosophie. La philosophie l'emporta. Deux causes décidèrent de la vocation de M. Jouffroy, l'ascendant d'un homme et le besoin d'une croyance raisonnée.

Le mouvement philosophique, longtemps interrompu, venait de recommencer, presque sans bruit, dans l'intérieur des écoles. Deux hommes rares par l'esprit et divers par la doctrine, enseignaient la philosophie dans les salles de la Sorbonne. Fidèle aux traditions du XVIIIe siècle, Laromiguère reproduisait, en un langage admirable de

clarté et d'élégance, les théories métaphysiques de Condillac qu'il avait ingénieusement réformées. Non loin de lui, M. Royer-Collard, avec une ferme intelligence et une incomparable logique, portait des coups mortels au système encore dominant de la sensation, et il exposait à quelques auditeurs distingués les théories pleines de bon sens et de sagesse de l'école écossaise.

Un jeune disciple de ces deux maîtres, préférant la doctrine la plus vaste à la plus bornée, la théorie rajeunie de la raison à la théorie épuisée de la sensation, avait transporté à son tour cet enseignement à l'Ecole normale, dans une conférence qui lui avait été confiée. Il professait à un âge où d'ordinaire on apprend encore. Doué d'une intelligence puissante et étendue, animé d'une curiosité universelle, érudit avec discernement, dogmatique avec choix, éloquent avec familiarité, M. Cousin, que nous avons vu pendant plus de trente années, historien infatigable des idées, critique sans égal des systèmes, parcourir toutes les théories sans se contenter d'aucune, demander la vérité à tous les temps, suivre ainsi l'œuvre de l'humanité dans le travail de tous les grands hommes, et avec les débris épars des constructions des philosophes élever l'édifice même de la philosophie ; M. Cousin, alors penseur déjà éminent et professeur persuasif, ayant le double don de produire des idées et de susciter des esprits, communiqua à M. Jouffroy l'ardeur qu'il ressentait lui-même, et l'enrôla dans cette armée entreprenante qu'il mit au service de la raison et de l'histoire, où M. Jouffroy combattit glorieusement à ses côtés, sous la bannière relevée du spiritualisme, pour la défense des grandes vérités de l'ordre moral.

M. Jouffroy ne chercha pas seulement dans la philosophie *l'origine des idées et les facultés de l'entendement hu-*

main; il lui demanda sur Dieu et ses œuvres, sur l'univers et ses fins, sur l'homme et sa destination, sur la vie et son but, sur la mort et ses suites, les grandes solutions sans lesquelles la pensée erre dans le vague, l'âme reste dans le trouble, la conduite est dénuée de règle, l'existence est dépourvue d'avenir. Introduit dans les voies profondes et sûres de la psychologie, il parcourut peu à peu, en les éclairant, les vastes espaces de l'univers moral. Il avait tout ce qu'il fallait pour cela. Son intelligence était pénétrante et étendue. Elle avait peut-être moins d'élan que de persévérance, arrivant jusqu'au bout des choses, non d'un seul bond, mais pas à pas. Il possédait à un degré éminent deux qualités qui ne se rencontrent pas toujours ensemble, la finesse de l'observation et la vigueur du raisonnement, ce qui le rendait tout à la fois capable d'analyser avec discernement et de conclure avec sûreté. Il ne manquait pas non plus de cette forte imagination qui, aussi utile dans la science que nécessaire dans l'art, a provoqué peut-être autant de découvertes qu'elle a enfanté de chefs-d'œuvre, entraînant la raison où souvent la raison ne serait point parvenue toute seule, et la conduisant à vérifier ce qu'elle-même ne pouvait qu'entrevoir. Mais il avait par-dessus tout une puissance extraordinaire de réflexion et d'induction qui lui permettait de s'absorber, des journées entières, dans la poursuite des vérités invisibles et de les unir par leur rapports nécessaires. Alliant la logique au bon sens, dans les effets trouvant les causes, par les moyens assignant les fins, il devait aller du principe spirituel qui anime l'homme aux destinées immortelles qui l'attendent, des conditions de sa nature aux règles de sa conduite, des faits de son histoire aux progrès de son développement, et remonter jusqu'au divin auteur des choses, jusqu'au père bienfaisant

des êtres, jusqu'à Dieu, partout inaccessible et partout présent, voilé dans son essence, mais visible dans ses desseins, dont les phénomènes du monde expriment les idées et qui, après avoir tout créé par un acte de sa volonté, dirige tout par les lois de sa providence.

M. Jouffroy entra dans la carrière de la philosophie et des lettres au moment où l'empire venait de finir, et où cette carrière s'ouvrait sous des auspices nouveaux. Pendant bien des années, un homme que son génie et ses armes avaient rendu le maître de la France et le dominateur de l'Europe avait en quelque sorte pensé, voulu, agi pour le monde entier. Fils favorisé d'une révolution produite elle-même par l'esprit humain, il avait imposé silence à l'esprit humain. Après avoir fondé sur la lassitude publique son absolue autorité, n'entendant plus la contradiction étouffée des hommes, et ne rencontrant pas encore la résistance cachée des choses, il s'était abandonné, ainsi qu'il arrive, aux ardeurs de sa vaste imagination et à la fougue de ses volontés. Comme la révolution avait espéré changer par ses idées la forme intérieure des sociétés, lui avait cru renouveler par ses victoires la face extérieure du monde. Mais il luttait contre la vérité des choses et le besoin des temps; aussi, malgré les prodiges de son génie et par les excès mêmes de sa force, ayant sacrifié la liberté, outré la grandeur, usé la gloire, *fatigué* même l'ambition, il tomba encore plus rapidement qu'il ne s'était élevé.

Dans notre pays, qui change si souvent de pensées, le dégoût des choses en suit presque toujours l'usage, parce que l'usage se sépare rarement de l'abus. Aussi, après l'empire, passa-t-on soudainement de la soumission silencieuse à la liberté éloquente. Un esprit nouveau s'éleva de toutes parts. La plus vaste communication entre les

peuples amena le plus merveilleux rapprochement entre les idées. Le contact des nations fut suivi du contact des siècles. Les systèmes furent confrontés comme les temps. Il s'établit un immense éclectisme. La recherche du vrai dans toutes les théories, le goût du beau sous toutes les formes, la jouissance du droit conquis par la raison publique et consacré par la loi commune, l'application rapide de toutes les découvertes utiles et l'échange des productions multipliées de l'univers, devinrent en philosophie, en littérature, en politique, en industrie, le travail l'ambition, le partage de l'heureuse génération à laquelle appartenait M. Jouffroy.

Ce fut sous ces influences qu'acheva de se former le jeune et libre philosophe. La plupart des idées qu'il développa plus tard, il les entrevit alors. Il les poursuivait avec une obstination singulière. Après avoir donné soit à l'Ecole normale, où d'élève il était devenu maître, soit au collége Bourbon où il avait été nommé professeur, ses leçons qui roulaient sur la psychologie, sur la morale et sur les méthodes, dont il se servait déjà avec une extrême habileté, il restait des journées et des nuits entières livré à ses recherches philosophiques, et s'y plongeait à tel point qu'il y perdait tout sentiment des choses du dehors. « Quand j'y revenais, dit-il, pour boire et manger, il me semblait que je sortais du monde des réalités et passais dans celui des illusions et des fantômes. » Il acquit un empire extraordinaire sur son intelligence, dont il disposait à son gré; mais, à force de penser, il se rendit presque incapable de vivre. Atteint d'une maladie nerveuse et frappé par une grande affliction, la mort de son père, il alla chercher le repos de l'esprit et les consolations de la famille dans ses montagnes du Jura. Il y passa deux années, et c'est là qu'abordant les grands problèmes des

existences et des destinées, il devint un hardi métaphysicien et un grave moraliste. « Ces deux années de retraite, dit-il, ont été les plus fécondes et les plus heureuses de ma vie philosophique, quelques souffrances physiques et morales qui les aient remplies. Débarrassé de tout devoir et de toute contrainte, ma pensée put s'attacher librement aux choses qui la troublaient depuis si longtemps, et, avec toute la force et l'expérience qu'elle avait acquises, s'en rendre un compte net, et autant qu'il était possible les éclaircir. »

Lorsqu'il revint à Paris, vers la fin de 1822, il avait perdu la chaire du collége Bourbon, et le gouvernement de la restauration venait de dissoudre l'Ecole normale. M. Jouffroy, rejeté avec plusieurs de ses habiles compagnons d'étude, de la carrière où il était entré sous la garantie même de l'Etat, alla, comme eux, grossir l'armée de l'opposition libérale. Il écrivit dans les journaux, et ne pouvant plus professer en public, il ouvrit chez lui des cours particuliers.

Cet enseignement ne fut ni sans éclat, ni surtout sans effet. Dans une petite chambre presque nue de la rue du Four-Saint-Honoré, M. Jouffroy exposa pour la première fois ses doctrines en présence de quelques auditeurs choisis, pas trop nombreux, de peur qu'en vertu des articles 191 et 192 du code pénal, un cours de philosophie ne fût assimilé à un complot contre le gouvernement. Lorsque les vingt assistants légaux, car il n'en fallait pas vingt-un, étaient arrivés, et que la porte s'était fermée pour ne plus s'ouvrir, on se rangeait en cercle autour du jeune maître. Lui, debout et adossé à la cheminée, commençait les leçons qui, conservées par des mémoires fidèles, et transcrites par des mains habiles, ont toutes passé *sous* mes yeux. Rien n'est plus difficile que de parler bien et

longtemps en présence de quelques personnes d'une intelligence cultivée et d'un goût délicat, qui comprennent sans qu'on développe, et semblent tout à la fois exclure par la sévérité de leur esprit les apprêts de l'art, et se refuser par leur petit nombre aux pures émotions de la pensée. M. Jouffroy triompha de ces difficultés du lieu et de l'auditoire.

Un de ceux qui l'ont entendu à cette époque avec ravissement, son condisciple à l'Ecole normale, son collaborateur dans la presse, plus tard son collègue à la chambre et dans le conseil royal de l'Université, et jusqu'au dernier jour son tendre ami et son vif admirateur, le noble, le spirituel M. Dubois me le représentait après trente ans, et non sans en être encore ému, à cette époque féconde pour le génie philosophique de M. Jouffroy, et décisive pour son talent littéraire. Rappelez-vous, me disait-il, ce mélancolique jeune homme, dont la figure grave et belle avait des expressions si douces et si fières, si sereines et si tristes, dont les yeux d'un bleu pâle et d'une lenteur réfléchie ne se laissaient pas détourner des contemplations intérieures, et dont les joues amaigries étaient creusées par le mal qui consumait déjà une vie destinée à finir si vite. Dominant de sa haute taille l'auditoire assis, la tête un peu inclinée, le regard calme et profond, il parlait d'abord d'une voix lente et légèrement accentuée. Puisant en lui-même l'inspiration qu'il ne pouvait pas recevoir des autres, il exposait dans leur enchaînement suivi, et avec une merveilleuse limpidité, ses idées, qui naissaient et se développaient pour ainsi dire sous les yeux avides et intelligents de ses auditeurs charmés. Peu à peu, la parole s'élevait, un souffle éloquent en animait et en variait les inflexions ; quelquefois même le regard s'illuminait, la lèvre tremblait, la pensée se produisait avec

grandeur, et dans ce petit auditoire couraient des frissons comme il en descendait autrefois de la tribune politique dans la vaste assemblée où s'entretenait l'intelligence et où battait le cœur du pays.

Ceux auxquels M. Jouffroy adressait son enseignement philosophique se sont distingués presque tous depuis dans les lettres et la politique. Beaucoup d'entre eux, après avoir fait partie des grands corps de l'Etat sous la monarchie constitutionnelle, être entrés même dans les conseils de la couronne, siégent aujourd'hui à l'Institut. Ils achevèrent de former leur esprit à cette école libre mais sage où M. Jouffroy, les entretenant de l'âme, du devoir, de l'art, de Dieu, leur exposa, durant quatre années, les résultats philosophiques auxquels il était parvenu, et qui, bien que modifiés ou agrandis plus tard sur quelques points, composèrent le fond de son système.

Ce système, quel était-il? Si on lui trouve quelque analogie avec des théories antérieures ou contemporaines, il ne faut l'attribuer à aucune imitation. Ce que M. Jouffroy semblerait avoir emprunté à d'autres, il l'a découvert lui-même; car il n'a jamais bien su ce qu'il avait déjà appris qu'en l'inventant de nouveau, et en l'inventant il y ajoutait.

M. Jouffroy distingue soigneusement dans l'homme le principe spirituel du principe vital, qui sont l'objet de deux sciences diverses, la psychologie et la physiologie. Tout en reconnaissant l'union temporaire de ces deux principes et les points de contact de ces deux sciences, il les sépare fortement, et détruit par des observations certaines et des raisonnements invincibles les prétentions des physiologistes disposés à les confondre. Il établit la simplicité de l'être spirituel au milieu des éléments multiples de la matière, son identité persévérante parmi les

changements de l'organisation corporelle. Il fait de la sensation, à laquelle l'école de Condillac avait tout ramené en philosophie, le lien des deux natures de l'homme. Transmise par les sens et perçue par l'esprit, communiquant à l'âme les impressions et les besoins du corps, portant au corps les pensées et les volontés de l'âme, elle nous met en rapport avec le monde extérieur des phénomènes, et elle nous introduit dans le monde intérieur de la conscience.

Ce dernier monde est celui que M. Jouffroy a le plus habité et le mieux connu. Contemplateur assidu de l'âme humaine, il signale et détermine, d'après une analyse délicate et puissante, ses tendances et ses facultés, les besoins divers de sa nature et les fins laborieuses de sa destinée. Il trouve en elle la sensibilité, qui établit ses rapports avec le reste de l'univers; l'intelligence, qui lui sert à saisir les vérités contingentes par l'observation et les vérités nécessaires par la raison; la volonté, à l'aide de laquelle son action s'exerce, soit sur les choses, soit sur les êtres animés; enfin la puissance motrice, qui lui permet de disposer du corps, devenu le serviteur adroit de ses désirs et le docile instrument de ses œuvres.

M. Jouffroy est pleinement spiritualiste; il l'est même quelquefois trop. Ne se bornant point à rétablir contre les physiologistes l'indépendance de l'âme, il l'exagère, comme le prouve l'explication originale mais outrée qu'il a donnée de son action pendant le sommeil. Cet état, tout à la fois si ordinaire et si étrange, durant lequel, la vie extérieure étant suspendue, commence une vie imaginaire qui présente des souvenirs sans rapport et des événements sans suite, qui fait perdre l'appréciation des temps, le sentiment des distances, le discernement des impossibilités; où la mémoire rappelle tout et ne distin-

gue rien, et où l'esprit, ne sachant plus ni combiner ni vouloir, se laisse entraîner par des impressions qui se succèdent dans des situations qui se contredisent, sans s'étonner de la succession invraisemblable des unes, sans être arrêté par la contradiction choquante des autres, M. Jouffroy le décrit fort ingénieusement, et le considère, avec Bacon, comme le retour de l'esprit vivant en lui-même. Tandis que les physiologistes font servir le sommeil au triomphe du corps, lui y voit la domination exclusive de l'âme. C'est elle qui veille pendant que son serviteur se délasse; c'est elle qui, toujours attentive à ce qui se passe extérieurement, se montre insensible à un grand bruit qu'elle connaît, mais se trouble à un bruit dont elle n'a pas l'habitude, et réveille le corps pour vérifier le danger et au besoin s'en garantir; c'est elle qui mesure le temps pendant la nuit, et quelquefois interrompt le sommeil au moment précis fixé dans les projets de la veille : c'est elle enfin qui, par un effort senti au-dedans avant de parvenir au-dehors, rappelle les sens à leurs fonctions lorsqu'ils ont réparé leurs forces épuisées. Son action ne cesse donc jamais; elle se transforme. Sa fatigue venant de la pensée, elle prend son repos dans le rêve. Ce genre de repos, elle ne se le donne pas seulement dans la nuit, mais dans le jour, et alors le rêve s'appelle rêverie. L'esprit, entraîné par l'apparition irréfléchie des objets ou par le souvenir non combiné des impressions et des sentiments, se laisse aller au courant mobile de ses libres et fantastiques imaginations aussi bien dans la rêverie qui est le songe du jour, que dans le songe qui est la rêverie de la nuit.

Si M. Jouffroy s'égare un peu à la recherche trop ardente et trop subtile de l'âme pendant le sommeil, il la retrouve avec ses délicats et vrais sentiments dans la théo-

rie qu'il a donnée de l'art et les grandes règles qu'il a assignées à la vie. Comme tous les philosophes, il a composé des traités sur le bien et sur le beau, il a laissé une morale et une esthétique. Nulle part il n'a été aussi éminent que dans la première, aussi original que dans la seconde.

La morale de M. Jouffroy est, pour l'homme, la loi de sa conduite tirée des fins mêmes de sa nature. Tout être créé a une fin à laquelle il tend invinciblement. Mais, entre les créatures inintelligentes et les créatures intelligentes et libres, il y a cette différence fondamentale, que les unes y vont sous l'impulsion fatale d'un instinct aveugle, tandis que les autres y marchent à la lumière de la raison et par un choix délibéré. La fin de l'homme, quelle est-elle? De connaître en cherchant le vrai, d'aimer en aspirant au beau, d'agir en accomplissant le bien, de s'éclairer par le développement de plus en plus étendu de son intelligence, de se perfectionner par l'effort de mieux en mieux réglé de sa volonté. Une tendance primitive et irrésistible le pousse d'abord à suivre les impétueux mobiles de ses aveugles désirs. Mais il s'aperçoit bientôt que ses instincts trop écoutés sont trompeurs, que ses facultés mal employées l'exposent à des périls, que ses connaissances imparfaitement acquises l'entraînent dans des fautes, que ses sentiments inhabilement dirigés lui apportent des douleurs. Il apprend ainsi à éviter tout ce dont il a souffert. A l'état naturel en succède un autre dont le calcul est le caractère, et qui place les satisfactions humaines dans l'intérêt bien entendu.

Savamment appropriée à son utilité personnelle, la conduite de l'homme devient plus habile; mais la pratique de l'intérêt ne saurait être pour lui la règle de la morale, et le calcul de l'égoïsme ne fonde pas la loi du devoir. Ce

n'est qu'à l'aide d'une raison plus haute, et par une compréhension à la fois plus vaste et plus désintéressée du bien, que l'homme parvient à l'état vraiment moral, qu'il participe à la connaissance de la vérité et à la pratique de la vertu par l'intelligence et l'observation de l'ordre divin. Ne pas séparer son bien du bien universel, ne rien faire pour soi qui puisse nuire à autrui, suivre, dans ses intentions comme dans ses actes, la grande et belle loi de l'ordre qui est l'expression de la pensée de Dieu et la règle des êtres, l'observer pour soi comme pour les autres, en vue de la justice et non de l'intérêt, et au besoin jusqu'au sacrifice, c'est arriver à l'état moral, c'est être élevé d'intelligence, capable de vertu, digne de récompense. En comprenant que ce monde est un lieu d'épreuve où il se développe par les obstacles et se forme par les efforts qu'il met à les surmonter, en réalisant ses lois après les avoir comprises, l'homme se prépare à un autre monde; il remplit la destination passagère qui le dispose à sa destination éternelle, il conquiert par son perfectionnement sa béatitude.

Cet autre monde, M. Jouffroy n'en fonde pas seulement l'existence sur l'immortalité de l'âme déduite de sa spiritualité; il n'y croit pas seulement d'après le désir de tous les peuples et l'affirmation de tous les temps qui en font une notion nécessaire de l'humanité, et par cela même le droit immanquable de l'homme, car, s'il en était autrement, il y aurait une idée générale sans objet et un besoin universel sans réalisation, ce à quoi s'opposent et la véracité de Dieu et l'ordre du monde; mais il arrive encore, comme Kant, par la voie sûre et ferme de l'obligation morale. Après avoir établi la règle selon laquelle doit se conduire l'homme, il indique l'avenir auquel l'homme est réservé par suite des dons si rares qu'il a reçus, des besoins si variés et si hauts qui lui ont été donnés. De l'im-

puissance où il est d'exercer complètement les uns et de satisfaire absolument les autres pendant le cours de la vie actuelle. M. Jouffroy, avec autant de sagacité que de force, conclut l'existence d'une vie future. Possédé du désir de savoir, entraîné par le besoin d'aimer, l'homme ne goûte aucune affection dans sa plénitude, ne parvient à aucune connaissance dans toute sa réalité et dans toute son étendue. Les bornes que rencontre son intelligence, les déceptions qu'éprouve sa sensibilité, la vérité qu'il poursuit sans l'atteindre, le bonheur qu'il demande sans l'obtenir, l'ordre qu'il entrevoit sans le réaliser, la justice dont il a la notion et dont il n'a pas toujours la pratique, tout prouve que cette vie est un début et n'est pas une fin, sert d'épreuve et non de terme à l'homme. Son esprit s'y forme, son âme s'y perfectionne pour qu'il se rende digne de posséder plus tard tout ce qu'il désire à présent. Le drame de l'existence humaine, qui serait incomplet s'il s'achevait sur cette terre, a son exposition ici et son dénoûment ailleurs.

Telle est la morale que M. Jouffroy établit à l'aide de sa psychologie. Après avoir tiré de l'âme l'idée qu'il se fait du bien, il en tire également l'idée qu'il se forme du beau. D'après la théorie de M. Jouffroy, la beauté, c'est l'essence spirituelle des choses apparaissant dans la matière qu'elle anime, s'y déployant avec plénitude, s'y exerçant avec aisance, et lui communiquant graduellement le caractère de sa propre perfection. C'est ce que l'âme humaine fait dans le corps; c'est ce que les diverses forces qui président aux arrangements de la matière font dans la nature. Les formes des objets ou des êtres sont les manifestations de ces forces innombrables qui, s'élevant de règne en règne, s'enrichissent, à chaque degré de l'échelle vivante, d'attributs plus hauts, plus riches, plus variés, et par

lesquelles l'univers entier devient un symbole animé que l'âme humaine interprète. Attiré par tout ce qui reproduit à ses yeux quelques-uns des traits qui le constituent lui-même, l'homme sent en lui naître l'intérêt, s'éveiller la sympathie, éclater l'amour en présence de tout ce qui vit; il les sent s'accroître à mesure qu'au dehors il peut reconnaître plus distincte par sa forme, plus libre dans son action, plus accomplie dans son développement, cette force qui, départie à tous les êtres à des degrés différents, arrive en nous à sa plus haute puissance et à sa dernière expression.

L'agréable, le beau, le sublime, ces sentiments divers que la nature éveille indistinctement en nous tous, il est des hommes qu'ils émeuvent plus profondément, et qui, tandis que les autres en laissent s'affaiblir et bientôt disparaître en eux l'impression, la retiennent fidèlement, l'accroissent par l'ardeur même avec laquelle ils la ressentent, et fixent pour des siècles l'émotion fugitive qui a rempli un moment de leur éphémère existence. Telle est l'œuvre des artistes et des poètes, qui vont poursuivant et adorant partout les reflets épars de l'éternelle beauté. Mais ils ne se contentent pas de la représenter comme elle leur apparaît dans ces symboles obscurs qui la voilent en même temps qu'ils la manifestent. Repoussant une imitation servile, ils la reproduisent, en lui donnant ce je ne sais quoi d'achevé que suggèrent les règles secrètes de l'idéal, cette loi souveraine de l'art. C'est par là qu'ils atteignent tous les ordres de beauté qui peuvent nous toucher : et la beauté physique, qui présente dans leur splendeur les manifestations de la vie, et la beauté de sentiment, qui exprime les mouvements du cœur, et la beauté intellectuelle, où éclate le triomphe de l'esprit sur la matière, et enfin la beauté morale, qui

offre à notre admiration la force d'une âme maîtresse d'elle-même, sachant immoler l'intérêt et la passion au devoir, et déployer l'héroïsme du sacrifice.

M. Jouffroy voyait dans le beau le côté religieux du bien, comme dans la justice et la sympathie il en voyait le côté moral. Par tous les points de son système, il aboutissait à Dieu créateur de l'ordre universel; car, selon ses fortes expressions, le vrai, c'est l'ordre pensé; le bien, c'est l'ordre réalisé; le beau, c'est l'ordre exprimé. Ses idées à cet égard, déjà arrêtées en 1825, ont été exposées surtout dans son *Cours de droit naturel* (1) et dans son *Esthétique* (2). Ces deux ouvrages ont conservé la forme de leçons, qui n'est pas toujours la meilleure pour composer des livres. Ils n'en sont pas moins l'un et l'autre ingénieux, savants et profonds. Le premier a été publié presque en entier par M. Jouffroy lui-même, et peut être regardé comme la plus importante de ses œuvres. Dans le second, M. Jouffroy développe, au travers d'aperçus délicats et de fermes jugements, sa doctrine, à laquelle il n'a manqué que de recevoir de lui une forme plus éclatante pour devenir un monument aussi parfait qu'original. Ce précieux volume, tiré d'une rédaction ancienne, a été, après la mort de M. Jouffroy, publié avec d'autres ouvrages, par le savant philosophe et l'ami fidèle qui durant sa vie a été placé si près de son cœur, a pénétré si avant dans son esprit, par M. Damiron, devenu, pour ainsi dire, le légataire aussi soigneux qu'éclairé de sa mémoire, et

(1) Cet ouvrage se compose de trois volumes in-8°, dont les deux premiers ont été publiés par M. Jouffroy lui-même, et dont le troisième l'a été par M. Damiron, de 1834 à 1842. M. Damiron en a donné, en 1843, une seconde édition, en deux forts volumes in-8°.

(2) *Cours d'Esthétique,* 1 volume in-8°, publié en 1843, par M. Damiron.

chargé de présider aujourd'hui votre séance, comme pour mieux consacrer un éloge auquel se mêle si naturellement le sien.

M. Jouffroy n'était pas seulement un grand penseur ; il était un habile et brillant écrivain. Fortement attaché aux conquêtes de la raison et aux droits de la liberté, il travaillait dans les journaux à les soutenir et à les étendre. Dans notre pays, où il y avait toujours eu de l'esprit, il y avait de plus alors de l'esprit public. Tout ne s'y réduisait pas au bien-être ; gagner et jouir n'y étaient pas l'unique affaire d'une société civilisée. On y avait des désirs plus hauts : on y recherchait de plus nobles satisfactions : on y honorait la pensée, on y aimait la liberté, on y tenait au droit. Ces beaux sentiments, qui animaient à peu près toute la jeunesse française, ce fut pour les faire prévaloir, en ce qu'ils avaient de plus élevé et de plus généreux, qu'avec un grand nombre de ses amis, la plupart exclus de l'Université et réfugiés dans la presse, M. Jouffroy coopéra vers cette époque à un journal qui devint rapidement célèbre, *le Globe*. Ce journal occupe une place considérable dans l'histoire intellectuelle de la restauration. Il fut l'œuvre de jeunes gens pleins d'esprit, de savoir, de talent, de confiance, qui, libéraux dans les lettres comme dans la politique, admirant le beau sans préjugé d'école, croyant au droit sans exagération de parti, eurent l'ambition de concilier les doctrines littéraires en ce qu'elles contenaient de vrai, d'unir les principes sociaux en ce qu'ils avaient de nécessaire, d'être justes envers tous les pays sans rester moins attaché au leur, et d'avoir les idées de leur temps, tout en comprenant celles des autres. Ils s'y montrèrent novateurs avec retenue, érudits avec élégance, critiques avec verve, politiques avec élévation. Ils y poursuivirent les plus nobles buts, dans ces jours de

conviction et d'espérance, de lutte mesurée et d'honnêteté enthousiastes, où la presse, contenue par la loi, était libre sans être subversive, éclairait l'opinion publique et ne l'égarait point, servait d'instruction aux uns et de frein aux autres, rendait tant de mauvaises choses impossibles et tant de bonnes obligatoires, ne laissait pas arriver au mépris de l'honnête ni persister dans la résistance à l'utile, et où l'on croyait avec bonheur que, la France s'éclairant de plus en plus, les progrès constants de ses idées assureraient des succès durables à ses institutions.

Ce remarquable journal, qui a compté depuis dans les diverses Académies de l'Institut presque autant de membres qu'il avait alors de rédacteurs, dut à M. Jouffroy des articles très-spirituels. Les principaux de ces articles furent d'admirables petits traités sur des questions philosophiques, et des morceaux achevés d'histoire générale qui ont mérité de survivre au moment où ils avaient été écrits, et d'être conservés dans les volumes de ses *Mélanges* (1) comme des modèles de forte pensée et du plus beau langage. Le *Globe* fut en quelque sorte une vaste chaire du haut de laquelle M. Jouffroy prit le public même pour élève. Il lui adressa, vers ce temps, la traduction de la *Philosophie morale* (2) de Dugald Stewart, précédée de la célèbre préface où parurent les grandes qualités de son esprit et les tranquilles éclats de son talent.

(1) *Mélanges philosophiques*, 1 volume in-8°, 1833. — Outre ce premier volume de Mélanges, M. Damiron en a fait paraître en 1842 un second, qui contient le Mémoire de M. Jouffroy sur l'*Organisation des sciences philosophiques* et son Mémoire sur la *Légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*.

(2) *Esquisses de philosophie morale, de Dugald Stewart*, 1 volume in-8°, 1826.

Peu de temps après la publication de ce livre, M. Jouffroy fut rendu à l'enseignement auquel on n'aurait jamais dû l'enlever. En 1827 le pays, qu'on avait voulu ramener en arrière, se porta soudain en avant. Une majorité libérale sortit des élections. La France signifia ses vœux par ses choix. Elle adopta pour en être le représentant principal, le noble philosophe, le généreux et sage politique qui, ami fidèle de la dynastie, défenseur persévérant de la liberté, avait soutenu le droit en toute rencontre, repoussé l'arbitraire sous toutes les formes et montré, dans un langage devenu presque populaire quoique magnifique, l'inviolable force de l'égalité civile. Lorsque M. Royer-Collard fut appelé à présider la chambre dont sept colléges électoraux l'avaient nommé membre ; lorsque le ministère réparateur de M. de Martignac rétablit les droits politiques dans leur sincérité, et s'attacha à faire vivre en un affectueux accord l'ancienne royauté et la nation nouvelle ramenées au respect commun de la charte, l'esprit ne fut plus traité en suspect. Il reprit les positions qu'il avait perdues. Ses sanctuaires fermés se rouvrirent ; de grands talents furent entendus de nouveau dans ces chaires éloquentes d'où, retraçant la marche des théories philosophiques, l'histoire de la civilisation moderne, les destinées de la littérature nationale, MM. Cousin, Guizot et Villemain répandirent tant d'idées avec tant d'éclat. Tous les exilés de l'université y rentrèrent et M. Jouffroy parut comme professeur suppléant dans la vaste enceinte de la Sorbonne.

De ce moment il ne quitta plus l'instruction publique, où il obtint de solides et brillants succès. Devenu, après 1830, maître de conférences à l'Ecole normale et nommé adjoint de M. Royer-Collard à la chaire d'histoire de la philosophie moderne, il parvint de plus, en 1832, par

droit de mérite et par voie d'élection, à la chaire de la philosophie ancienne au collége de France. C'est dans la première, qu'il donna sur le droit naturel ces savantes et belles leçons qui, réunies aujourd'hui en un grand ouvrage, contiennent sous sa dernière forme la théorie morale de M. Jouffroy. C'est dans la seconde, qu'à l'occasion de la philosophie ancienne, il fit un vrai cours d'histoire générale, dont les vues fortes et vastes mériteraient, sous bien des rapports, d'être publiées.

M. Jouffroy avait le talent de l'historien ; mais il avait surtout l'esprit de l'histoire. Attiré par les grands spectacles que donnent les peuples sur la vaste scène du monde où se déroule l'action longue et suivie dans laquelle chacun d'eux prend tour à tour son rôle, il en avait recherché le plan, étudié le théâtre, observé et jugé les acteurs. Aussi ce drame de l'humanité, a-t-il essayé d'en expliquer la marche et la signification.

De puissants ou d'ingénieux devanciers l'avaient précédé en cette voie. Bossuet, du point de vue catholique, avait été, au XVIIe siècle, l'admirable interprète de la Providence, dont il a cherché, en son *Histoire universelle*, les desseins dans la succession des événements, la grandeur et la chute des empires. Cent cinquante ans plus tôt, Machiavel, observateur attentif de la formation des souverainetés et du développement des républiques, dans son livre effrayant du *Prince*, et dans son ouvrage immortel des *Décades*, avait tiré de certains faits de l'histoire des règles pour la politique, en se rendant le théoricien trop peu moral de la conduite humaine. A une époque plus rapprochée de la nôtre, Vico, embrassant d'une pensée hardie, mais avec une connaissance insuffisante, la civilisation du genre humain, lui avait assigné, par des procédés hasardeux, des phases arbitraires. Presque en

même temps Montesquieu, habile historien des lois, savant appréciateur des gouvernements et des peuples, noble jurisconsulte de l'humanité, avait pénétré avec sagacité dans l'arrangement des Etats, et donné souvent avec profondeur la raison de leurs institutions. Enfin, à moins de distance encore de nous, Herder, narrateur enthousiaste des *idées* du genre humain, a rattaché ces idées par des dépendances trop étroites à l'action extérieure de la nature sur l'homme, et il a été tout à la fois trop poétique dans ses élans et un peu trop matérialiste dans ses explications.

Après ces beaux génies ou ces rares esprits, M. Jouffroy, qui a l'ambition de les dépasser parce qu'il a l'avantage de partir du point même où ils se sont arrêtés, jette à son tour de grandes vues sur l'histoire générale. Appliquant à l'humanité ce qu'il a trouvé dans l'homme, il soumet l'espèce aux mêmes épreuves que l'individu, la fait agir d'abord par ses instincts, améliorer ensuite par ses idées, et il montre le progrès des sociétés dans leur succession. Les peuples ne se sont remplacés, après l'accomplissement de leur tâche et au moment de leur fatigue, que pour contribuer de plus en plus, par une collaboration héréditaire, quelquefois interrompue, mais toujours reprise, à la réalisation de l'ordre universel. L'histoire le conduit ainsi aux mêmes conclusions que la philosophie.

Laissant de côté les civilisations de l'extrême Orient, qui sont restées isolées et imparfaites et n'ont point participé au mouvement progressif du monde, il étudie la civilisation qui s'est développée aux bords de la Méditerranée. Cette civilisation, qui a continué en se perfectionnant sans cesse, dont les grands hommes par l'intelligence ont fourni les idées, dont les grands hommes par l'action

ont réalisé les progrès, que les penseurs devancent, que les politiques conduisent, que les lois constatent, que les arts expriment, à laquelle le mélange des races apporte de nouveaux aliments et l'emploi des armes ouvre de plus vastes espaces, que les peuples policés ont répandue par la conquête chez les barbares lorsqu'ils étaient les plus puissants, et que les barbares sont venus chercher chez les peuples policés lorsqu'ils les ont trouvés les plus faibles. M. Jouffroy en montre les destinées admirables, les défaillances et les retours, et, durant trente siècles, les phases diverses et les résultats prodigieux. Il la suit de lieu en lieu et pour ainsi dire de monde en monde. Il la fait voir, dans sa marche qui ne se ralentit jamais que pour s'accélérer, passant agrandie du monde grec au monde romain, du monde romain au monde moderne, rendu supérieur par le christianisme et la science, occupant l'Europe, embrassant l'Amérique, enveloppant l'Afrique, s'étendant de tous les côtés en Asie, prenant position dans la Nouvelle-Hollande, possédant ou surveillant toutes les îles de la terre, et destiné à devenir le monde définitif, le monde de l'humanité.

M. Jouffroy parcourt ce vaste ensemble du vol rapide de sa pensée, qui ne s'arrête que sur les plus hauts sommets de l'histoire. Il ne descend jamais aux détails, qui ne sauraient arrêter un philosophe, mais qui gêneraient quelquefois un historien. Dans son cours de 1833, très-fécond en grands aperçus, il a essayé de donner les explications et presque les lois de ces mouvements alternatifs et de ces progrès réguliers du genre humain. Fontenelle a dit de Leibnitz, en parlant des travaux historiques, dans lesquels ce génie universel avait excellé comme en toutes choses: « Ce qui l'intéresse le plus, c'est l'histoire de « l'esprit humain et une succession de pensées qui nais-

« sent, dans les peuples, les unes des autres, et dont « l'enchaînement bien observé pourrait donner lieu à des « espèces de prophéties. » C'est à l'aide de cet enchaînement, et par l'observation attentive du passé, que M. Jouffroy aurait ambitionné d'arriver à ces espèces de prophéties.

La succession des événements et des institutions s'expliquant par la succession des idées, dont ils ne sont que la traduction extérieure, il crut que la succession des idées pouvait à son tour être tirée des lois mêmes de l'*intelligence*. En poursuivant ses recherches, il renonça bientôt à la vanité trop peu philosophique de cette espérance. L'humanité, dans sa marche ascendante, ne décrit pas une orbite invariable, mais suit en quelque sorte une spirale indéfinie, et son action future, venant d'elle-même, ne peut être ni déduite de mobiles qui n'existent pas encore, ni calculée dans des mouvements qui ne sont jamais identiques. On sait qu'elle avance, mais on ignore où elle va. Si les traces de son passé laissent entrevoir les directions de son avenir, elles ne permettent pas d'en mesurer les vitesses, d'en assigner les durées, encore moins d'en prévoir les effets lointains, destinés à leur tour à devenir des causes. Celui qui a marqué le but s'est réservé la connaissance de la route. Il a donné seulement à l'homme la lumière de l'intelligence pour s'y conduire de mieux en mieux; et la force de la volonté pour s'y avancer de plus en plus; et, tout en l'appelant à plus de clairvoyance par plus de science, il lui a voilé soigneusement l'avenir, pour lui conserver l'attrait de l'incertitude, l'effort de la liberté, le mérite de la décision, la récompense de la sagesse.

M. Jouffroy était appelé parmi vous à des titres nombreux et divers. Les trois sections d'histoire, de morale et

de philosophie auraient pu le réclamer comme membre. Il appartint successivement aux deux dernières, et fit des travaux éminents pour toutes. Qui de vous ne se souvient du simple et émouvant récit du siége de Tripolitza qu'il lut, il y a quatorze ans, à la place même où je parle, et qui nous fit assister à l'un des épisodes les plus animés de la lutte héroïque d'où est sortie l'indépendance de la Grèce moderne? Qui de vous n'applaudit au beau rapport qu'il composa sur les Ecoles normales primaires, et n'y trouva, présentés avec une supériorité morale et une prévoyance politique également rares, les sentiments qui devaient inspirer les maîtres dans l'enseignement du peuple, et les maximes d'après lesquelles devait se diriger l'Etat dans le choix, l'éducation et la surveillance des maîtres? Enfin, qui de vous ne prit le plus vif intérêt au mémorable combat qu'en habile champion de l'âme il engagea en votre présence contre le plus célèbre et le plus valeureux champion du corps, et à la suite duquel, malgré les puissants efforts de M. Broussais, on peut dire que la psychologie triompha de la physiologie dans le champ clos philosophique?

M. Jouffroy descendit aussi dans une autre lice. La révolution de 1830 lui avait ouvert l'accès de la carrière politique. Cette révolution, assurant la liberté sous la monarchie, avait conquis son assentiment et ému son patriotisme. Le gouvernement représentatif qu'elle affermissait lui semblait fait surtout pour un peuple que ses traditions rendaient monarchique, que ses idées rendaient libéral, et qui avait besoin de se régir avec indépendance et avec régularité, sous l'empire commun de ses principes et de ses habitudes. M. Jouffroy ne se contenta point de l'approuver, il voulut le servir. Il entra, dès 1831, dans la chambre des députés; il y entra avec la plu-

part de ses amis appartenant, comme lui, à cette génération nourrie des plus saines doctrines, attachée aux plus hauts intérêts, qui a eu le rare mérite de respecter en étant au pouvoir tout ce qu'elle avait professé lorsqu'elle était dans l'opposition, d'y faire elle-même ce qu'elle avait réclamé d'autrui, et qui, appliquant les beaux principes et réalisant les vraies promesses de 1789, a donné à notre pays le plus grand bien-être dont il ait joui, la liberté la plus étendue qu'il ait encore exercée, le gouvernement le plus modéré qu'il ait jamais eu.

Pendant dix années M. Jouffroy s'associa quelquefois par ses discours, plus souvent par ses votes, aux utiles mesures qui furent adoptées dans ces chambres où se discutait le mérite des lois et d'où se dirigeait la conduite des affaires. Il y porta l'amour de la liberté et l'esprit de gouvernement. Ses généreux sentiments l'y rendirent l'objet d'une grande estime, et sa parole élevée l'y fit toujours écouter avec un véritable respect. Mais il n'y prit jamais un premier rôle; il n'en avait ni le désir ni le moyen. Pour dominer dans les assemblées libres, il faut cette rapidité d'esprit, cette ardeur de caractère, cette verve de talent qui font penser plus vite, vouloir plus fort, parler mieux que les autres, et permettent de les décider en les éclairant, de les conduire en les devançant. Or, M. Jouffroy ne se hâtait en rien. Il avait besoin du temps, qu'il regardait comme seul capable de prévenir les erreurs dans les délibérations et les fautes dans les affaires. Il examinait les questions avec lenteur, pour les traiter avec sûreté. Accoutumé à ne parler qu'après avoir longtemps réfléchi, à instruire sans chercher à émouvoir, lorsqu'il paraissait à la tribune, c'était beaucoup plus en philosophe qu'en orateur, et il aimait mieux y exposer des principes qu'y soutenir des partis.

Vers la fin cependant, il s'engagea dans la politique active plus qu'il ne l'avait fait d'abord. Un moment même, contre les habitudes mesurées de son esprit, il prit part à des débats où l'on s'étonna de le voir entrer. Peu fait pour ces luttes ardentes, auxquelles d'ailleurs de récents souvenirs, non moins que ses inclinations naturelles, auraient dû le rendre étranger, il en ressentit plus vivement qu'un autre les amertumes, et dans les pénibles agitations de la politique il eut à regretter les travaux paisibles de la science.

Sans doute il se proposa de retourner alors aux grandes et sereines pensées dans lesquelles il trouvait les satisfactions de l'intelligence, le calme de l'âme, et la gloire de son nom. Mais sa santé, depuis longtemps ébranlée, s'altéra de plus en plus. Le mal nerveux qui l'avait ramené, bien jeune encore, au repos de ses montagnes, s'était porté sur la poitrine, et l'avait contraint de passer l'hiver de 1836 en Italie, sous le doux climat de Pise, où, dans un accès de découragement, il fit sa préface un peu sceptique aux œuvres de Thomas Reid (1). Il y avait été suivi par la femme dévouée à laquelle l'unissait un tendre attachement et qu'il venait de se donner pour compagne.

A son retour d'Italie, il avait essayé de reprendre son cours, sans avoir assez de force pour le continuer longtemps. Il se détacha en 1841 de la vie publique, comme il avait été contraint de renoncer en 1839 à l'enseignement. Quoique l'esprit fût en lui plus perçant, plus étendu, plus vigoureux que jamais, le corps était défaillant et l'âme ressentait des tristesses mortelles. C'est dans cet état

(1) La traduction des *Œuvres complètes de Thomas Reid*, en 6 volumes in-8°, avait été commencée en 1828 et fut terminée en 1836.

de mélancolique faiblesse qu'il alla visiter une dernière fois ses montagnes. Il arriva aux Pontets le premier dimanche de juillet, fête de son village, et il écrivit ensuite avec une émotion profonde et poétique qui le rappelle tout entier : — « Tous les souvenirs de mon enfance se « mêlaient dans mon esprit aux changements que le « temps a produits dans mon pays et dans ma famille..... « Sous le toit paternel, plus de fête, plus de mouvement ; « mon frère y était seul.... Nous n'avons pas même dîné « à la maison. Nous sommes allés à Mouthe, chercher « mon oncle, la seule personne qui pût nous rappeler les « jours d'autrefois. Les autres dorment tous autour de « l'église. La nature seule n'avait pas changé ; elle étalait « devant nous son éternelle jeunesse. Le vallon était « comme une corbeille de fleurs. L'air était plein de par- « fums ; les abeilles y bourdonnaient aux rayons d'un « soleil étincelant. Les grands bois fumaient au loin, et « un profond silence y laissait la pensée libre de s'élever « à Dieu et de se souvenir du passé. Ce passé, nous n'en « avons pas dit un mot ; ce mot nous eût fait pleurer. « Nous y pensions en parlant d'autre chose. Ce jour a été « le seul pour moi depuis que j'ai quitté Paris ; mais « je ne regrette pas d'avoir fait cent lieues pour le trou- « ver. »

Il ne lui était plus réservé d'en voir de pareil. A peine rentré dans Paris, la maladie dont il était atteint prit un caractère plus grave. Le sang sortait souvent à flots pressés de sa poitrine affaiblie. Condamné au repos et au silence, il se livrait aux plus hautes comme aux plus religieuses méditations ; il trouvait qu'au fond il n'y avait pas bien loin de ce monde à l'autre, et que Dieu, qui les contenait tous deux dans son sein, restait la patrie commune des vivants et des morts. Il puisait dans cette pensée de pro-

fondes consolations et d'ineffables douceurs. « Je ressens, « écrivait-il le 20 décembre 1841, bien peu de temps « avant de mourir, tous les bons effets de la solitude. En « se retirant de son cœur dans son âme, de son esprit « dans son intelligence, on se rapproche de la source de « toute paix et de toute vérité qui est au centre, et bien- « tôt les agitations de la surface ne semblent plus qu'un « vain bruit et une folle écume.... La maladie est certai- « nement une grâce que Dieu nous fait, une sorte de « retraite spirituelle qu'il nous ménage pour nous recon- « naître, nous retrouver, et rendre à nos yeux la véri- « table vue des choses. »

Dans le mois même où il traçait ces dernières lignes, sentant que sa fin n'était pas éloignée, il fit venir des Pontets son frère pour arranger ses affaires de famille, et ne pas en laisser après lui les embarras à sa compagne désolée, à ses chers et jeunes enfants. Il lui dit, en présence de sa femme, qu'il voulait préparer à sa mort : « Dieu ne serait pas injuste en me retirant sitôt de ce monde. Il m'a donné quarante-cinq ans de bonheur ; peu d'hommes en ont eu autant. Il m'a fait sortir de mon village où aucune route n'était tracée, pour me conduire à Paris où tout m'a réussi, et où j'ai tout obtenu sans avoir jamais rien demandé. »

A mesure que son mal augmentait et que le terme fatal approchait, sa clairvoyance devenait plus vive, et il regrettait de ne pouvoir écrire ce que l'esprit, de plus en plus détaché du corps, lui révélait. Sa femme lui proposa de l'écrire sous sa dictée. — « Non, répondit-il ; je sens que parler me ferait mourir, et j'ai si peu de temps à vivre, que je ne veux pas abréger les instants que j'ai à passer encore avec vous. » Malgré sa faiblesse, il ne cessa pas de se lever jusqu'au 28 février 1842. Ce jour-là, il

dit à son médecin : « C'est mon dernier jour. » Le lendemain, 1er mars, après une nuit moins agitée qu'à l'ordinaire, il se réveilla en toussant à cinq heures du matin. Il dit à sa femme, accourue auprès de lui : « Ne trouvez-vous pas que ma figure se décompose? — Non, lui répondit-elle. — Je sens cependant que je me décompose, et je vois tout rouge. » — Un quart d'heure après, éprouvant un peu de gêne dans la respiration, il se souleva pour dire quelques mots de tendresse et d'adieu à sa femme; puis, laissant retomber sa tête, il s'éteignit dans le plus grand calme.

La mort, en le frappant si jeune, a inspiré d'autant plus de regrets qu'elle a détruit plus d'espérances. Ayant à peine atteint sa quarante-sixième année, M. Jouffroy, dans la maturité de l'âge et la force de l'intelligence, aurait pu construire en entier le vaste édifice qu'il se proposait d'élever à la science et dont il ne laisse que de magnifiques fragments. Réfléchir était son besoin; connaître, son bonheur. Il portait sur son visage les traces de cette méditation constante et heureuse. En l'apercevant, on était d'abord frappé de la noblesse calme de ses traits et de leur repos lumineux. Son vaste front semblait le siége des plus hautes et des plus tranquilles pensées. Ses yeux doux et pénétrants étaient en quelque sorte tournés au-dedans de lui-même, et leur transparence profonde laissait voir les objets purs et beaux sur lesquels se fixaient incessamment ses regards. Sa bouche fine et bienveillante exprimait les délicatesses de son esprit et les sympathies de son cœur, et sa tête forte et sereine respirait comme un air d'intelligence satisfaite et de pureté réfléchie. Etranger par les inclinations au mal qu'il avait compris par les dées, en lui l'expérience de la raison n'avait en rien altéré cette innocence de sentiments qui est pour ainsi

dire la chasteté de l'âme. A qui n'aurait pas connu la bonté de sa nature, la distinction un peu sévère de ses manières aurait pu paraître de la froideur. Des régions élevées qu'habitait sa pensée, il semblait avoir rapporté et retenu une certaine hauteur de caractère qui était de la dignité et non de l'orgueil. Esprit puissant, noble cœur, talent rare, ayant cherché le vrai, voulu le bien, aimé le beau, ferme apôtre de la raison, poétique interprète de l'art, il s'est rendu respectable par ses actes, il demeure illustre par ses œuvres, et son souvenir, qui nous reste si cher, vivra aussi longtemps qu'on admirera la grandeur de l'intelligence dans un philosophe, et qu'on honorera l'intégrité de la vie dans un homme de bien.

MIGNET.

ANNONCE DES PRIX DÉCERNÉS

POUR LES ANNÉES 1852 ET 1853.

SECTION

DE PHILOSOPHIE.

(ANNÉE 1853.)

L'Académie avait proposé, pour l'année 1853, le sujet de prix suivant :

« *Comparer la philosophie morale et politique de Platon* « *et d'Aristote avec les doctrines des plus grands philosophes* « *modernes sur les mêmes matières ;*

« *Apprécier ce qu'il y a de temporaire et de faux, et ce* « *qu'il y a de vrai et d'immortel, dans ces différents sys-* « *tèmes.* »

Le prix est décerné à M. JANET (*Paul*), professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Strasbourg, auteur du mémoire n° 2.

SECTION

DE MORALE.

(ANNÉE 1852.)

L'Académie avait mis au concours, pour 1852, la question suivante :

« *Rechercher l'histoire des différents systèmes de philo-*
« *sophie morale qui ont été enseignés dans l'antiquité,*
« *jusqu'à l'établissement du christianisme; faire connaître*
« *l'influence qu'avaient pu avoir sur le développement de ces*
« *systèmes les circonstances sociales au milieu desquelles ils*
« *s'étaient formés, et celle qu'à leur tour ils avaient exercée*
« *sur l'état de la société dans le monde ancien.* »

Le prix est décerné à M. DENIS (*Jacques-François*), professeur de philosophie au collége de Tournon, auteur du mémoire n° 2.

Une mention honorable est accordée au mémoire n° 1er, dont l'auteur est M. X. ROUSSELOT, régent de philosophie au collége de Troyes.

SECTION

DE LÉGISLATION,

DE DROIT PUBLIC ET DE JURISPRUDENCE.

(ANNÉE 1853.)

L'Académie avait proposé, pour l'année 1853, la question suivante :

« *Quelles sont, au point de vue juridique et au point de vue « philosophique, les réformes dont notre procédure civile est « susceptible ?* »

Le prix est de décerné à M. BORDEAUX (*Jacques-Hippolyte-Raymond*), bâtonnier de l'ordre des avocats au barreau d'Evreux, docteur-lauréat de la faculté de droit de Caen, auteur du mémoire n° 8.

Une mention honorable est décernée au mémoire n° 5, dont l'auteur est M. SÉLIGMAN, juge au tribunal civil de Chartres, ancien lauréat de l'Institut.

SECTION

D'HISTOIRE GÉNÉRALE

ET PHILOSOPHIQUE.

(ANNÉE 1853.)

L'Académie avait proposé, pour l'année 1853, le sujet de prix suivant :

« *Rechercher qu'elle a été, en France, la condition des classes agricoles depuis le XIIIe siècle jusqu'à la révolution de 1789;*

« *Indiquer par quels états successifs elles ont passé, soit qu'elles fussent en plein servage, soit qu'elles eussent un certain degré de liberté, jusqu'à leur entier affranchissement;*

« *Montrer à quelles obligations successives elles ont été soumises, en marquant les différences qui se sont produites, à cet égard, dans les diverses parties de la France, et en se servant des écrits des jurisconsultes, des textes des coutumes anciennes et réformées, générales et locales, imprimées et manuscrites, de la législation royale et des écrits des historiens, ainsi que des titres et des baux anciens qui pourraient jeter quelque jour sur la question.* »

Le prix est décerné à M. DARESTE DE LA CHAVANNE, professeur d'histoire à la Faculté de Lyon, auteur du mémoire n° 2.

ANNONCE DE PRIX PROPOSÉS

POUR LES ANNÉES 1854, 1855, 1856 ET 1858.

SECTION

DE PHILOSOPHIE.

La section, occupée par l'examen du concours relatif à la *Philosophie morale et politique de Platon et d'Aristote comparée avec les doctrines des plus grands philosophes modernes sur les mêmes matières*, a remis à l'année prochaine l'examen et le jugement des mémoires qui ont concouru au sujet de prix concernant les *principaux systèmes modernes de théodicée*, sujet proposé pour 1853.

L'Académie rappelle qu'elle a proposé, pour l'année 1855, le sujet de prix suivant :

« *Du sommeil, au point de vue psychologique.* »

PROGRAMME.

Quelles sont les facultés de l'âme qui subsistent ou sont suspendues ou considérablement modifiées dans le sommeil?

Quelle différence essentielle y a-t-il entre rêver et penser ?

Les concurrents comprendront dans leurs recherches le somnambulisme et ses différentes espèces.

Dans le somnambulisme naturel y a-t-il conscience et identité personnelle ?

Le somnambulisme artificiel est-il un fait? Si c'est un fait, l'étudier et le décrire dans ses phénomènes les moins contestables, reconnaître celles de nos facultés qui y sont engagées, et essayer de donner de cet état de l'âme une théorie, selon les règles d'une saine méthode philosophique.

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs.*

Les mémoires, écrits *en français* ou *en latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 31 décembre 1853, *terme de rigueur*.

L'Académie propose, pour l'année 1856, le sujet de prix suivant :

« *De la philosophie de saint Thomas.* »

PROGRAMME.

« L'Académie n'a pas besoin d'avertir les concurrents qu'ils n'ont à considérer dans saint Thomas que le philosophe. Elle appelle leur attention sur les points suivants :

« 1° Examiner l'authenticité des divers ouvrages attribués à saint Thomas, et déterminer, autant qu'il est possible, l'ordre dans lequel ils ont été composés.

« 2° Exposer dans une juste étendue la philosophie de saint Thomas, sa métaphysique, sa morale et sa politique. Rechercher ce qu'il doit à Aristote, aux grands docteurs chrétiens, à l'enseignement et aux écrits d'Albert; marquer ce qui lui appartient.

« 3° Suivre la philosophie de saint Thomas dans ses principaux disciples de l'ordre de Saint-Dominique, et dans les controverses qu'elle a fait naître entre cet ordre et les ordres rivaux, particulièrement celui de Saint-François, au XIVe et au XVe siècle. Faire l'histoire de cette philosophie jusqu'à la chute de la scolastique et l'avénement du carthésianisme.

« 4° Terminer par un jugement approfondi de la doctrine de saint Thomas en ses diverses parties. Mettre en lumière ce qu'il peut y avoir dans cette doctrine de défectueux, et ce qui paraîtra vrai et durable, et digne encore de trouver place dans la philosophie de notre temps. »

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs.*

Les mémoires, écrits *en français* ou *en latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 31 décembre 1855, *terme de rigueur*.

SECTION

DE MORALE.

L'Académie avait proposé, pour l'année 1853, le sujet de prix suivant :

« *Examen critique des systèmes qui réduisent les lois de la morale à la satisfaction des passions.* »

RAPPORT.

L'Académie a reçu cinq mémoires qui traitent le sujet proposé. Trois de ces mémoires, portant les numéros 2, 4 et 5, ont de l'étendue et se composent de 347, 291 et 358 pages; les deux autres, portant les numéros 1 et 3, ont moins de développement et ne comprennent que 60 et 85 pages.

De ces cinq mémoires, aucun n'a paru à l'Académie de nature à mériter le prix, ni même à être signalé comme ayant plus particulièrement fixé son attention. Les mémoires de peu d'étendue ne sont que des études insuffisantes du sujet; ceux qui ont plus de développement, tout en attestant de louables efforts et un examen patient des faits, pèchent par quelque point essentiel. Parmi les concurrents, les uns ont trop accordé à des détails oiseux ou puérils, d'autres n'ont pas su garder dans leur travail les proportions désirables, d'autres enfin ont complètement dévié de la question, et aux rêveries qu'ils combattaient

mêlé leurs rêveries personnelles. C'est pour ces motifs que l'Académie n'adjuge pas de prix, et remet la question au concours.

En le faisant, elle croit devoir mieux spécifier le sujet, et le définir de manière à ce que les méprises ne soient plus possibles. En effet, la plupart des mémoires qu'elle a reçus, tout en s'occupant du fond même du concours, qui est l'examen des systèmes *socialistes*, y ont rattaché, par voie d'analogie, des noms et des œuvres qui devaient rester en dehors de semblables rapprochements. Sans doute ces utopies, si monstrueuses qu'elles soient, rencontrent çà et là, dans les traditions de l'esprit humain, quelques points de ressemblance ; on en trouve des lambeaux, des traits épars, même dans les philosophies de l'antiquité ; mais, poussées hors de leurs limites, de telles comparaisons sont trop défavorables même aux écarts du génie ancien, et sont un trop grand honneur pour les aberrations récentes.

C'est un écueil que l'Académie a voulu éviter aux concurrents, en donnant au sujet de prix une rédaction nouvelle. Elle s'est demandé quel est le trait vraiment distinctif de ces utopies, et elle l'a reconnu dans cette prétention commune à toutes, de substituer à la responsabilité morale de l'homme celle du pouvoir social ; dans cette assertion, si facilement accueillie des esprits crédules, qu'il existe pour les sociétés un certain arrangement, de certaines combinaisons, qui, appliqués de bonne foi, suffiraient pour faire cesser toutes les misères, toutes les luttes, et mettraient le genre humain en possession de cette félicité qu'il poursuit vainement depuis l'origine des siècles.

L'Académie a donc modifié cette question, qu'elle

met au concours pour l'année 1855, dans les termes suivants :

« *Signaler, dans les temps anciens et modernes, les*
« *systèmes dont la tendance est de donner à l'Etat le droit*
« *et de lui imposer le devoir d'assurer le bien-être de cha-*
« *que individu, et qui reportent ainsi sur la société la res-*
« *ponsabilité des maux qui naissent de la condition ou qui*
« *découlent des vices et des erreurs de l'homme.*

« *Rechercher ce que ces systèmes ont de faux et de dan-*
« *gereux, même pour le bien-être individuel.*

« *Indiquer quelle est, dans le bonheur de l'individu, la*
« *part d'influence et de responsabilité qui appartient na-*
« *turellement au pouvoir social, et celle bien plus grande*
« *qui doit toujours être réservée aux efforts de l'individu*
« *lui-même.* »

Ce prix reste fixé à *quinze cents* francs.

Les mémoires, écrits *en français* ou *en latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 1er décembre 1854, *terme de rigueur*.

L'Académie propose, pour l'année 1856, le sujet de prix suivant :

« *Exposer et apprécier l'influence qu'a pu avoir en France*
« *sur les mœurs la littérature contemporaine, considérée*
« *surtout au théâtre et dans le roman.* »

PROGRAMME.

« L'Académie désire qu'en abordant cette question, les concurrents se pénètrent de la pensée de bien public qui l'a exclusivement inspirée, et qu'ils y répondent. Ils

devront ne pas perdre de vue que l'Académie est avant tout un corps savant, et que sa mission, même dans les œuvres de la littérature qui ont pour objet la peinture des mœurs, ne l'appelle à s'occuper proprement que de ce qui intéresse la morale comme science. Ils n'auront, en conséquence, à considérer, dans les productions littéraires dont elle provoque l'examen, que ce qu'il y a de véritablement doctrinal et ce qu'il pourrait s'y être mêlé de propositions dangereuses. Ce sont ces propositions que les concurrents devront signaler, et dont ils auront à exposer et à apprécier l'influence. Le mérite de leur travail dépendra, avant tout, du degré de justesse et de sagacité avec lequel ils auront su démêler, dans les productions qu'ils auront passées en revue, ce qu'il pourrait y avoir de moralement faux, et montrer comment a dû être affectée de ces erreurs la moralité publique. La vigueur et le talent, tout désirables qu'ils puissent être, ne suppléeraient pas à l'exactitude des expositions et des appréciations demandées, lesquelles ont surtout besoin d'être vraies pour être utiles, et toute personnalité blessante en doit être rigoureusement bannie. L'Académie écarterait de prime abord tout ce qui sentirait la satire; et, par cela même qu'elle a un très-vif désir d'instruire, on comprendra qu'elle ne veuille admettre rien qui pût justement offenser. »

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs*.

Les mémoires, écrits *en français* ou *en latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 1er décembre 1855, *terme de rigueur*.

SECTION

DE LÉGISLATION,

DE DROIT PUBLIC ET DE JURISPRUDENCE.

PRIX A DÉCERNER EN 1854.

L'Académie rappelle qu'elle a mis au concours, pour l'année 1854, le sujet de prix suivant :

« ***Retracer l'histoire des divers régimes auxquels les contrats nuptiaux sont soumis*** ;

« ***Rechercher, au point de vue moral et au point de vue économique, quels sont les avantages et les inconvénients de chacun de ces régimes.*** »

PROGRAMME.

Le régime dotal et celui de la paraphernalité étaient admis dans une partie de la France ; le régime de la communauté l'était dans l'autre.

Le Code civil consacre ces divers régimes, et les laisse au choix des parties ; il en autorise même le mélange dans la stipulation des contrats nuptiaux.

Les concurrents devront rechercher :

1° *Au point de vue moral :*

Quel est celui de ces régimes qui est le plus propre à resserrer les liens de l'union conjugale ; qui offre la meilleure garantie de l'accomplissement des devoirs des époux l'un envers l'autre ; qui contribue le plus à fortifier l'autorité paternelle, à entretenir le respect filial, et à assurer le bonheur de tous.

2° *Au point de vue économique :*

Quelle est l'influence que chacun de ces régimes peut exercer sur le bien-être matériel et la prospérité de la famille, sur le développement du commerce et de l'industrie, sur les progrès de l'agriculture, en un mot, sur la fortune publique : et pour cela, comparer entre elles les parties de la France qui ont été soumises aux divers régimes, ou qui le sont encore, et rechercher s'il faut placer au nombre des causes de leur prospérité, ou de leur déclin, l'influence de celui de ces régimes qui y était suivi ; constater quel est celui qui engendre le plus de procès pendant ou après le mariage ; rechercher s'il existe certaines classes de la société auxquelles, sous les deux points de vue indiqués, l'un des régimes convienne mieux que les autres ;

Exposer enfin les modifications que le régime dotal a subies, en France, comparativement au droit des Romains, par l'influence de la jurisprudence ancienne des parlements et de la jurisprudence nouvelle de nos cours de justice.

Le prix sera de *quinze cents francs.*

Les mémoires, écrits *en français* ou *en latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 30 octobre 1853, *terme de rigueur.*

SECTION

D'ÉCONOMIE POLITIQUE ET DE STATISTIQUE.

PRIX A DÉCERNER EN 1855.

L'Académie avait proposé, pour l'année 1852, le sujet de prix suivant :

« *Exposer l'ensemble des mesures économiques ordonnées*
« *par Colbert, en faire ressortir l'esprit, et en déduire les*
« *conséquences, telles qu'elles se sont produites depuis son*
« *administration jusqu'à nos jours.* »

RAPPORT.

L'Académie a examiné les mémoires qui lui avaient été présentés pour ce concours.

Ces mémoires, au nombre de deux, se recommandent l'un et l'autre par des mérites qui leur sont propres, mais l'un et l'autre aussi offrent de grandes lacunes et diverses autres imperfections.

L'auteur du mémoire n° 1, ayant pour épigraphe :

> Bien que l'abondance dont il a plu à Dieu de douer la plupart des provinces de ce royaume, semble le pouvoir mettre en état de se suffire à lui-même, etc.
>
> COLBERT.

s'est préoccupé à peu près uniquement des réformes que Colbert a introduites dans le tarif des douanes. Il les a convenablement quoique rapidement exposées, et il a continué pas à pas l'histoire du tarif des douanes françaises depuis Colbert jusqu'à nos jours, en s'étendant surtout sur les cinquante dernières années. L'Académie est loin de méconnaître l'importance de la question des douanes, elle estime même que cette question acquiert de nos jours un intérêt tout particulier. Mais, indépendamment du régime douanier qu'il a établi, Colbert a fait de grandes choses, en grand nombre : il s'est occupé de toutes les branches de l'administration à peu près pour en modifier la législation, presque toujours de manière à lui faire faire un pas plus ou moins grand dans la direction bienfaisante de l'ordre et de l'équité, il a affranchi l'industrie de plusieurs vexations qui en gênaient l'exercice, et, à certains égards, il s'est appliqué à diminuer la distance qui séparait le tiers-état des classes privilégiées.

Colbert a eu aussi à un degré marqué la conscience de cette grande unité de l'Etat, qui se présentait à Louis XIV et à son ministre comme destinées à prévaloir sur tous les intérêts particuliers, soit de province, soit de classe. Cette idée de l'Etat imposant sa règle à toutes les forces individuelles ou locales, se révèle dans la plupart des institutions que Colbert a fondées, ainsi que dans les nombreux règlements qu'il a tracés, et auxquels il a soumis l'exercice des professions industrielles.

Colbert se distinguait aussi par un goût prononcé pour l'ordre, la régularité, l'économie, et ces qualités, appliquées aux finances du royaume, donnèrent des résultats brillants pour la monarchie, non moins que glorieux pour lui.

L'auteur du mémoire n° 1 a glissé sur la partie du programme qui demandait aux concurrents de faire ressortir l'*esprit des mesures économiques* de Colbert; il a même passé sous silence un grand nombre de mesures par lesquelles Colbert manifesta sa pensée dominante.

L'auteur du mémoire n° 2, ayant pour épigraphe ces paroles de Louis XIV :

« En me donnant Colbert, le ciel m'a tout donné. »

s'est fait une idée plus complète des mérites de Colbert : il les a exposés dans un style qui est quelquefois heureux ; mais, s'il rapporte à peu près toutes les mesures de ce grand ministre, sur aucune il ne fournit des détails, et dans sa brièveté il est plutôt sommaire que concis. Il a entièrement négligé les renseignements statistiques qui sont indispensables lorsqu'il s'agit d'un homme d'Etat qui s'est tant consacré aux finances, au commerce et à l'industrie. Enfin, il a omis de traiter la seconde partie du sujet indiquée dans le programme de l'Académie, c'est-à-dire de *déduire les conséquences que les mesures économiques de Colbert avaient eues depuis son administration jusqu'à nos jours.*

Les deux concurrents ont rarement pris la peine de remonter aux sources. Les citations qu'ils font des documents émanés de Colbert, et des écrits des auteurs contemporains qui ont été les historiens de cette grande

époque, ne sont en général que de seconde main. Il y a lieu de douter qu'ils aient consulté les ordonnances mêmes qui furent l'œuvre de Colbert, comme si ce n'était pas là qu'ils auraient dû s'instruire.

Dans cet état de choses, l'Académie n'a pas pensé qu'il y eût lieu de décerner le prix. Cependant elle croit convenable de remettre le sujet au concours. C'est certainement un des plus beaux qu'on puisse proposer aux personnes qui se livrent à l'étude de l'économie politique. L'Académie ne doit pas laisser ignorer pourtant que le concours sur ce sujet date de 1847. En 1849, époque fixée pour la remise des mémoires, aucun travail n'avait été déposé. Un second appel a produit deux mémoires qui offrent de l'intérêt; il est vraisemblable qu'un troisième donnera lieu à la production d'une œuvre digne des suffrages de l'Académie.

L'époque du concours est renvoyée à 1855.

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs*.

Les mémoires, écrits *en français* ou *en latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 1er décembre 1854, *terme de rigueur*.

L'Académie avait également mis au concours, pour l'année 1852, le sujet de prix suivant :

« *Doit-on encourager, par des primes ou par tout autre*
« *avantage spécial, les associations autres que les sociétés*
« *de secours mutuels, qui se formeraient dans l'industrie,*
» *soit entre les ouvriers, soit entre les patrons et les ou-*
« *vriers?* »

RAPPORT.

En posant cette question aux écrivains, auxquels les principes de l'économie politique sont familiers, et qu'attire en même temps l'observation des faits, l'Académie n'avait pas entendu s'attacher uniquement à un problème de circonstance. Les recherches scientifiques, pour intéresser le public, doivent partir de la réalité actuelle; mais c'est à condition de la dégager de ce qu'elle a d'éphémère, pour considérer ce qu'elle peut avoir de durable et de normal.

Après les journées de février 1848, de nombreuses associations d'ouvriers s'étaient formées dans Paris. Elles n'aspiraient à rien moins qu'à supprimer le rôle du patron, de l'entrepreneur du travail dans l'industrie, en le remplaçant par la force collective des associés. Les instigateurs de ce mouvement croyaient ou prétendaient donner le signal d'une ère nouvelle. Le régime du salaire était représenté comme un esclavage qui avait fait son temps. On traitait en ennemi public le capital, cet indispensable moteur de la machine industrielle : on préludait à la transformation du travail, en le paralysant.

Après quelques tentatives qui, soit par la faute des circonstances, soit par le défaut même de l'organisation, n'avaient pas été heureuses, les associations d'ouvriers s'adressèrent à l'Etat. Le gouvernement et l'Assemblée nationale, sans approuver les doctrines et sans partager les illusions sous l'empire desquelles ces agrégations d'hommes et d'intérêts s'étaient formées, crurent devoir faire acte de sympathie en leur faveur. L'Etat leur prodigua les encouragements, soit sous la forme d'un prêt d'argent, soit au moyen d'exemptions ou de priviléges.

Les lois qui ont consacré ce régime d'exception ont déjà quatre ans de date. L'expérience, commencée en 1848, s'est poursuivie depuis sur une grande échelle; on peut, dès à présent, en constater et en apprécier les résultats. Cette étude des faits, dans la pensée de l'Académie, devait être le point de départ du travail des concurrents; et, bien que les débats dont les assemblées ont retenti, sans parler des publications qui émanent de plusieurs de ses membres, aient singulièrement frayé la voie, l'importance et la difficulté du sujet demandaient que l'écrivain prît la peine de voir par ses yeux, et qu'il n'en fût pas réduit à discuter des témoignages.

Indépendamment des associations d'ouvriers subventionnées par l'Etat, l'observation devait porter sur les associations librement formées et qui vivaient par leurs propres forces. Peut-être aussi, pour multiplier les points de comparaison, convenait-il d'étendre cet examen au-delà du détroit, et de rechercher les effets produits par des tentatives semblables dans les agglomérations industrielles du Royaume-Uni. Une association qui avait enrôlé jusqu'à dix mille ouvriers dans ses rangs, qui avait la prétention de supplanter les patrons en les réduisant à merci, et dont les assemblées publiques avaient fait presque autant de bruit en 1851 que les séances du Luxembourg en 1848, celle des mécaniciens réunis (*Amalgamated engineers*), peut notamment instruire par son exemple.

Après l'étude des faits, venait la discussion des principes. Quelle est la nature de l'association, et jusqu'où s'étend son domaine utile dans l'industrie? Peut-on associer, avec les mêmes chances de succès, les capitaux, les intelligences et les bras? La division actuelle de l'atelier, qui fait que les capitalistes commanditent le travail, que

les patrons en conçoivent le plan et l'entreprennent, que les ouvriers enfin l'exécutent moyennant salaire, est-elle l'état normal, ou seulement un régime transitoire? Faut-il considérer comme un progrès, pour les individus et pour la société, le système qui consiste à réunir les deux fonctions, et à mettre chaque atelier dans les mains d'une association d'ouvriers, qui figurerait ainsi un patron à plusieurs têtes? En tout cas, l'innovation présente-t-elle ce caractère d'intérêt général qui autorise l'intervention de l'Etat?

Voilà les questions qui naissent du sujet, et sur lesquelles l'Académie avait voulu appeler la lumière. Elle regrette d'avoir à dire que les résultats du concours sont loin de répondre aux espérances qu'elle avait conçues.

Trois mémoires seulement lui ont été adressés.

Le mémoire n° 1, qui porte pour épigraphe ce verset de la Sagesse :

« Væ soli! quia, comme ceciderit, non habet sublevantem « se, »

est un travail assez complet au point de vue historique. L'auteur donne la nomenclature, analyse les statuts et expose les phases diverses par lesquelles ont passé les associations d'ouvriers, tant celles que l'Etat subventionne que celles qui ne reçoivent de lui aucun secours. Cet exposé se lirait avec intérêt, s'il ne manquait absolument de critique. On sent trop, en le parcourant, que l'auteur s'en est rapporté à d'autres, et qu'il tient les faits de seconde main. Le sentimentalisme vague qui règne dans ce travail en est la seule doctrine; et les graves diffi-

cultés que soulève l'immixtion de l'Etat dans l'industrie privée, loin d'amener une discussion sérieuse, y sont à peine indiquées. Il faut ajouter que le mémoire n° 1 ne rachette pas par le mérite du style l'insuffisance ou l'erreur des doctrines.

Le mémoire n° 2 porte pour épigraphe ces lignes extraites du *Censeur :*

« Etre gouverné le moins possible et au meilleur marché
« possible, tel est le but que doivent se proposer les peuples
« qui instituent ou qui réforment leurs gouvernements. »

Ce mémoire a des parties dignes d'attention. L'auteur, auquel la langue de l'économie politique est familière, paraît très-capable de remplir le programme que l'Académie a proposé aux concurrents. S'il n'a pas atteint le but dans cette première tentative, c'est qu'il a trop négligé d'observer par lui-même et d'exposer les faits. Peut-être même pourrait-on lui reprocher de poser en principe des maximes trop absolues, auxquelles il ne craint pas de déroger quand il touche à des conclusions pratiques. Ainsi, après avoir établi, contrairement aux données de l'histoire, que l'association, loin de représenter un progrès, a été la forme primitive du travail, il accorde que les associations d'ouvriers ont une importance réelle, et trouve naturel que l'Etat les subventionne, puisqu'il encourage la construction des canaux et des chemins de fer.

Ce travail, qui se fait remarquer par des définitions souvent précises et par une certaine vigueur de raisonnement, ne présente pas une ordonnance bien rigoureuse ; il est semé de digressions qui ne semblent pas à leur place,

telles qu'un débat avec un trop fameux chef d'école sur la gratuité du crédit. L'auteur doit se défendre encore d'un penchant très-manifeste à la subtilité et au paradoxe. Il n'aime pas les sentiers battus, et il oublie trop que l'on n'est jamais plus fort que lorsqu'on a raison avec tout le monde.

Le mémoire n° 3 porte pour épigraphe ces vers d'Horace :

« Et incedis per ignes,
« Suppositos cineri doloso. »

L'insuffisance de ce travail paraît tenir à un parti pris de l'auteur ; il a supposé qu'en appelant les concurrents sur un terrain nettement circonscrit, l'Académie leur avait interdit l'examen des questions qui se rattachent au sujet : c'est là une grave erreur. L'Académie ne préjuge pas la forme du travail qui doit lui être soumis ; il n'appartient qu'aux concurrents, après avoir étudié le sujet, de décider si leur mémoire doit ou ne doit pas prendre les proportions d'un livre. Une seule chose importe, c'est d'exposer les faits avec les conséquences qui en découlent ; et d'établir, avec la rigueur scientifique, les principes sur lesquels l'auteur veut s'orienter.

L'auteur du mémoire n° 3 connaît et expose très-pertinemment les obstacles que rencontre l'association dans l'état de nos idées et de nos mœurs. Il ne semble pas attendre de grands résultats des associations d'ouvriers. Cependant, et par une contradiction étrange, il y reconnaît *cet intérêt général qui commande l'intervention de l'Etat.* « Toutes les fois. ajoute-t-il, que la société a laissé s'accréditer une idée, et qu'un grand nombre de ses membres

rattache à cette idée ses rêves de bonheur et de progrès, *il faut que l'expérience se fasse*, que l'idée se réalise dans la mesure du possible, *sous peine de déchirements nouveaux.* »

Ainsi, ce n'est pas au nom de la science, c'est dans un intérêt purement politique que l'auteur demande le concours de l'Etat en faveur des associations d'ouvriers. On irait loin avec de pareilles règles de conduite. Chaque secte socialiste pourrait exiger que l'on fît l'expérience de son système, *sous peine de déchirements nouveaux ;* et le communisme lui-même, en menaçant la société de l'émeute ou du pillage, installerait son Icarie aux portes de la capitale.

La doctrine du mémoire n° 3 ne tend à rien moins qu'à mettre le gouvernement des sociétés à la merci de la surprise et de la violence. C'est une nouvelle forme de cette prétention ou, pour meux dire, de cette puérilité révolutionnaire : « Faire de l'ordre avec le désordre. » On ne saurait protester trop haut dans l'intérêt de la science comme au nom de la raison d'Etat. La règle qui domine tout en matière de gouvernement, c'est de se placer dans le vrai et de faire ce qui est juste. Les gouvernements ont pour mission d'éclairer les peuples, autant que de faire régner l'ordre et d'assurer le progrès. Ils doivent résister à l'erreur aussi bien que réprimer la violence.

En résumé, aucun des mémoires adressés n'a paru à la hauteur du sujet. L'Académie remet la question au concours pour 1855, en donnant aux concurrents jusqu'au mois de décembre 1854 pour la traiter.

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs.*

Les mémoires, écrits *en français* ou *en latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 1er décembre 1854, *terme de rigueur*.

L'Académie avait proposé, pour l'année 1853, le sujet de prix suivant :

« *Rechercher et exposer :* 1° *Les causes qui ont permis à la* « *terre de rendre, outre la portion de produit nécessaire pour* « *couvrir les frais de culture, un excédant qui se convertit* « *en rente ou fermage ;*

« 2° *Les causes qui déterminent le taux plus ou moins* « *élevé des rentes ou fermages.* »

PROGRAMME.

« La terre, dans toutes les contrées où la civilisation est sortie de l'enfance, donne des récoltes dont la valeur suffit non-seulement pour payer les dépenses de leur production, mais aussi pour créer un excédant ou produit net qui demeure ou passe aux mains de ceux qui la possèdent.

« C'est l'existence de cet excédant, connu sous le nom de rente ou fermage, qui assure aux diverses portions du sol leur valeur vénale, et en fait principalement rechercher la propriété.

« A quelles causes tient la formation des rentes ou fermages? Le produit net qui les constitue a-t-il existé à toutes les époques? Ne s'est-il formé, au contraire, que par l'effet de l'extension de la demande en produits du sol amenée par l'augmentation de la population? A-t-il pour

seule source l'inégalité des qualités des terres, ou cette inégalité ne fait-elle que créer des différences entre les divers taux des fermages? Quelles sont les causes dont l'influence se fait sentir sur le taux ou prix des fermages?

« Telles sont, en partie, les questions principalement soulevées par le sujet de prix que l'Académie met au concours. Elle engage les concurrents à ne négliger aucune des recherches propres à en éclairer la solution. Déjà ces questions ont été traitées par de nombreux écrivains, et l'Académie désire que les raisons sur lesquelles reposent les opinions qu'ils ont admises soient examinées avec beaucoup d'attention. »

RAPPORT.

Deux mémoires seulement ont été adressés à l'Académie.

Cependant le sujet que l'Académie avait choisi commandait l'émulation et ouvrait un vaste champ aux recherches. Il n'y a pas, en effet, dans le domaine de l'économie politique, de question plus importante; elle touche aux éléments de la valeur et aux origines de la propriété. Depuis près d'un demi-siècle, c'est le champ d'une controverse à laquelle ont pris successivement part tous ou presque tous les maîtres de la science. La théorie de la *rente*, inaugurée par Malthus et par Ricardo, après avoir été exaltée sans réserve, est peut-être attaquée aujourd'hui sans mesure. Le moment paraît favorable pour appliquer un esprit libre à l'observation et à l'explication des faits. Il faut dire encore qu'en projetant sur cette difficulté un reflet des passions populaires, les circonstances y ont attaché le caractère d'actualité qui semble nécessaire pour appeler à la défense des principes les esprits

auxquels ne suffit pas toujours l'attrait de la vérité. L'Académie avait donc le droit de compter sur l'intérêt du problème qu'elle proposait, surtout dans un moment où ce problème venait de s'élever à la hauteur d'une question sociale.

Sans prescrire aux concurrents la méthode à suivre ni la direction des idées, l'Académie avait cru devoir circonscrire, dans l'intérêt même de la solution, le terrain livré aux recherches. Le programme comprenait deux points principaux et distincts : premièrement, les sources de la rente ou du fermage, la racine historique et la cause efficiente d'un revenu sur lequel repose la valeur de la propriété ; secondement, le fermage étant admis et prenant rang parmi les produits nécessaires du capital, les causes qui en font varier le taux, la loi d'accroissement ou de diminution à laquelle la rente de la terre obéit. L'étude de l'histoire et l'observation des faits contemporains devaient prendre dans ce travail une égale importance. Voilà ce que les concurrents ne semblent pas avoir assez compris. En général, ils ont donné trop peu à la démonstration, et beaucoup trop à la polémique. Sans doute on fortifie les bonnes doctrines en réfutant les mauvaises, et la critique trouve naturellement sa place, même dans un mémoire qui ne s'adresse pas au public ; mais c'est à condition d'insister plus particulièrement sur l'exposé des faits et sur la démonstration des principes.

Le mémoire numéro 2, qui porte pour épigraphe ces paroles de J. de Maistre : « Tout écrivain qui se tient dans le cercle de la sévère logique ne manque à personne. Il n'y a qu'une vengeance honorable à tirer de lui : c'est de raisonner contre lui, mieux que lui... » est un in-folio compacte de 272 pages. L'auteur de ce travail a touché à

toutes les difficultés du sujet, mais il ne paraît pas les avoir résolues. Les doctrines n'y sont pas prises d'assez haut, et les faits y sont exposés trop souvent sans critique. Ajoutons que l'on y rencontre les paradoxes les plus étranges, des erreurs qui ne feraient pas brèche seulement aux règles de l'économie politique, mais qui saperaient les bases mêmes de l'ordre social. Ainsi le prêt d'un capital n'est pas, pour l'auteur du mémoire, la conséquence féconde du travail qui produit et de la prévoyance qui épargne ; c'est un phénomène accidentel et fâcheux, le résultat des inégalités de situation dont la violence est l'origine première. Ces inégalités, il les reconnaît nécessaires pour le présent, et il laisse à la force des choses le soin de les niveler, à l'aide du temps. Mais il y a des logiciens plus impatients qui ne veulent pas attendre. Quand on a décrété les lois sociales d'injustice, il se rencontre toujours assez de gens que ne satisfait pas une condamnation à échéance lointaine, et qui en entreprennent le renversement immédiat.

Par suite de ce qu'il appelle l'*égalisation continue entre les hommes*, l'auteur annonce que, dans l'avenir, la rente de la terre, et en général l'intérêt du capital, sont destinés à disparaître. Cette théorie n'est pas nouvelle. En partant de la même donnée, une école célèbre supposait, il y a déjà vingt ans, l'abaissement progressif du taux de l'intérêt jusqu'à sa limite extrême, zéro, et elle conseillait aux gouvernements de substituer, dans leurs budgets, les ressources de l'emprunt à celles que fournit l'impôt. Faut-il rappeler les extravagances plus dangereuses d'une autre école qui, au milieu de nos troubles politiques, a essayé, mais en vain, de mettre en pratique la gratuité du crédit?

Sans doute, l'intérêt que produit le capital n'est jamais

plus élevé que dans les époques où la richesse commence à peine; mais, dès que le travail a fécondé la matière, et à mesure que les capitaux s'accumulent, la concurrence en abaisse le loyer. Plus la richesse augmente, et plus le taux de l'intérêt décroît. C'est là une loi vraiment providentielle : les instruments de la production deviennent ainsi chaque jour plus accessibles au grand nombre; et ceux qui possèdent sont reconciliés, par les services qu'ils rendent, avec ceux qui ne possèdent pas. Mais de ce que le taux de l'intérêt décroît, sous la triple influence de la richesse, de l'ordre et de la paix, il ne s'ensuit pas que le loyer des capitaux doive finalement s'annuler et disparaître. Sans rappeler que, si le progrès est la loi de l'espèce humaine, la perfection ne lui appartient pas, et que la réalité n'atteint jamais aux proportions de l'idéal, il suffira de dire que la suppression de l'intérêt ne peut pas avoir lieu, parce qu'elle serait encore plus dommageable aux emprunteurs qu'aux détenteurs du capital. Si le capital, en effet, ne produisait pas de loyer, le capitaliste n'aurait plus de motif pour s'en dessaisir; il en consommerait la valeur au lieu d'en faire un instrument de production. Celui qui possèderait plus de forces qu'il n'en peut utiliser laisserait une partie de ses forces inactives; et celui qui manquerait d'instruments de travail ne trouverait plus à s'en procurer. L'accumulation cesserait dans la société; avec l'accumulation, la propriété; avec la propriété, le travail; et avec le travail, le progrès.

Si l'auteur du mémoire numéro 2 avait raison, et il se trompe, ce qu'il nous annonce comme le dernier terme du progrès humain serait purement et simplement un retour à la barbarie : l'égalité dans l'impuissance.

Le mémoire numéro 1, qui porte pour épigraphe ces paroles de Linnée : « La mise en œuvre de la nature par l'homme seul, » et qui embrasse 212 pages grand in-4°, est un travail à beaucoup d'égards plus remarquable. L'auteur est évidemment familier avec l'étude des problèmes économiques : il parle la langue de la science avec clarté, avec précision et avec force. On trouve dans ce mémoire des démonstrations qui ne dépareraient pas les bons écrits publiés sur la matière ; et, sous plusieurs rapports, il nous paraît répondre à la question posée par l'Académie.

La partie du mémoire dans laquelle l'auteur discute les divers systèmes qui ont été exposés sur la rente de la terre renferme des aperçus souvent très-justes, et toujours marqués au coin d'une pénétrante analyse. Pour en prendre un exemple, il a relevé, dans les ouvrages des plus illustres économistes, des définitions de la propriété, qui ont pu servir de prétexte, sinon d'encouragement, aux attaques du socialisme, et dont l'erreur s'explique par une observation incomplète des circonstances dans lesquelles se forme et s'établit l'appropriation du sol. Mais l'auteur semble moins heureux dans la doctrine qui lui est propre, que dans la critique des opinions opposées. Le paradoxe a évidemment trop d'attraits pour son esprit. Ricardo avait exclu indirectement le travail des causes de la rente ; l'auteur, par une exclusion non moins étroite, mais plus directe, refuse toute part aux agents naturels dans la formation de ce revenu. Reprenant la thèse de M. Carey et de M. Bastiat, il va jusqu'à nier qu'il existe, indépendamment du travail humain, une différence de fertilité entre les terres. Signaler de pareilles erreurs, c'est déjà les réfuter. La science, quand elle veut s'accréditer, doit respecter les notions du sens commun, et

accepter les idées qu'elle trouve incorporées avec le langage.

En résumé, ni l'un ni l'autre des concurrents n'a rempli le programme que l'Académie avait tracé. Mais ces travaux, estimables à beaucoup d'égards, donnent des espérances; et l'importance du sujet doit déterminer de nouveaux efforts.

L'Académie remet la question au concours de 1855.

Le prix est de la somme de *quinze cents francs.*

Les mémoires écrits *en français* ou *en latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 1er décembre 1854, *terme de rigueur.*

L'Académie propose, pour l'année 1855, le sujet de prix suivant :

« *Expliquer, d'après les faits qui auront été constatés,*
« *l'influence de l'accroissement récent et soudain des métaux*
« *précieux sur l'état financier, industriel et commercial des*
« *nations.* »

PROGRAMME.

« Depuis peu d'années se développe parmi les nations industrieuses un fait économique d'une importance extraordinaire, et qui surpasse de beaucoup les résultats subséquents à la découverte de l'Amérique.

« Les mines des monts Oural et de l'Atlas, exploitées depuis un tiers de siècle, sont pour l'Europe une nouvelle source de richesses métalliques.

« En 1848, les citoyens des Etats-Unis, à peine maîtres de la Californie, ont découvert des alluvions aurifères d'une richesse sans exemple jusqu'alors.

« Il peut paraître assez difficile d'apprécier le rendement annuel de la Californie, exagéré certainement par des exploitants intéressés; il existe néanmoins des moyens de connaître la vérité par le chiffre des lingots d'or apportés à la monnaie des Etats-Unis et par les exportations de métaux précieux. Le message du président des Etats-Unis les a fait connaître pour 1852.

« En 1851, les Anglais ont fait dans l'Australie la découverte de gîtes plus étendus, et qui paraissent plus riches encore que ceux de la Californie.

« Tout semblerait annoncer que, dès à présent, la production annuelle des métaux précieux est plus que double de la valeur la plus élevée qu'elle avait atteinte il y a seulement six ou sept années. Une étude importante aurait pour objet de constater, d'après des documents authentiques, les progrès de l'extraction annuelle des métaux précieux, et surtout de l'or.

« L'accroissement si brusque et si considérable qui vient d'être indiqué doit avoir des conséquences d'une extrême gravité : 1° sur la richesse des Etats qui possèdent des mines d'une pareille abondance; 2° sur l'étendue et la proportion des échanges entre les principaux peuples commerçants; 3° sur l'emploi des métaux précieux dans tous les arts auxquels ils fournissent une matière première; 4° dans le rôle monétaire que jouent ces métaux; 5° dans les changements qui peuvent s'ensuivre pour les opérations financières, industrielles et commerciales; 6° dans les altérations qui pourraient en résulter sur la valeur de la propriété, sur les engagements à longs termes, etc.

« Déjà des peuples célèbres pour leur prudence et pour leur génie commercial ont cru devoir démonétiser l'or : c'est ce qu'a fait la Hollande. Cettte prudence était-elle exagérée, gratuite ou justifiable par des faits?

« En définitive, l'Académie demande qu'en traitant la question proposée, les concurrents : examinent les phénomènes commerciaux, industriels et financiers qui commencent à se développer; recherchent ceux qui, bien qu'ils aient déjà pris naissance, se laissent à peine apercevoir encore; en étudient et en indiquent les effets. Ce champ d'observations et de découvertes sera pour les nations de la plus haute utilité. »

Le prix est de la somme de *quinze cents francs*.

Les mémoires, écrits *en français* ou *en latin*, devront être déposés, *francs de port*, au sécrétariat de l'Institut, le 30 novembre 1854, *terme de rigueur*.

SECTION

D'HISTOIRE GÉNÉRALE

ET PHILOSOPHIQUE.

L'Académie rappelle qu'elle a proposé, pour l'année 1854, le sujet de prix suivant:

« *De la condition des classes ouvrières en France depuis* « *le* XIIe *siècle jusqu'à la révolution de* 1789. »

PROGRAMME.

« Retracer d'abord sommairement l'histoire des populations vouées en Gaule aux travaux mécaniques, et leur législation d'après le droit romain; suivre, à travers les périodes romaine et franque, la trace des grandes corporations d'arts et métiers, soit publiques et attachées au service de l'Etat, soit libres et exploitant une industrie privée; montrer quels rapports peuvent avoir existé entre ces anciennes organisations et celles qui naissent de toutes parts au XIe et au XIIe siècle.

« Exposer en détail le caractère de ces dernières, et les phases diverses de leur existence, sous le double rapport de la condition des personnes et de la situation économique de la société.

« Indiquer d'après les textes des lois, des chartes, des règlements, et d'après les récits des historiens, comment elles s'établirent à côté ou sous la protection des communes; sous quelle influence elles se sont formées et développées dans les différentes régions de la France.

« Apprécier les avantages qu'ont pu avoir pour les classes ouvrières en particulier, et pour la société en général, ces diverses organisations jusqu'à l'ère de la liberté du travail. »

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs*.

Les mémoires, écrits *en français* ou *en latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 31 octobre 1853, *terme de rigueur*.

L'Académie propose, pour l'année 1856, le sujet de prix suivant :

« *Exposer les divers principes qui ont présidé au service*
« *militaire et à la formation de l'armée en France, depuis*
« *l'origine de la monarchie jusqu'à nos temps;*

« *Etudier, dans leur origine et dans leurs développements*
« *successifs :*

« 1° *Le service féodal;*

« 2° *Les milices locales;*

« 3° *L'enrôlement volontaire;*

« 4° *L'enrôlement forcé;*

« *Rechercher dans quel rapport ont été ces divers modes de*
« *formation de l'armée avec l'état de la société et la condi-*
« *tion des diverses classes de citoyens, et quelle influence*
« *ils ont, à leur tour, exercée sur l'organisation sociale, le*
« *développement de l'unité nationale et la constitution de*
« *l'Etat.* »

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs.*

Les mémoires, écrits *en français* ou *en latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 30 septembre 1855, *terme de rigueur.*

PRIX QUINQUENNAL

FONDÉ

PAR FEU M. LE BARON FÉLIX DE BEAUJOUR.

L'Académie a proposé, pour être décerné, s'il y a lieu, en 1854, le sujet de prix suivant :

« *Manuel de morale et d'économie politique à l'usage des*
« *classes ouvrières.* »

PROGRAMME.

Il y a des rapports nécessaires entre l'état moral et l'état économique des classes ouvrières. L'intelligence et l'ordre sont les indispensables conditions de leur bien-être ; et c'est moins de l'étendue même des ressources dont elles disposent que de l'usage, plus ou moins habile et sensé, qu'elles savent en faire, que dépend l'amélioration de leur sort.

Le premier besoin de ces classes est de suivre les règles de conduite que comporte leur situation. Ce qui nuit le plus à leurs intérêts, c'est le manque habituel de prévoyance et d'économie ; elles ne comptent pas assez rigoureusement avec l'avenir, et, parmi les hommes qui les composent, beaucoup sacrifient aux satisfactions du moment des ressources qui, ménagées avec plus d'art et de prudence, pourraient leur assurer une honnête aisance.

Dans l'espoir de répandre parmi ces classes les lumières dont elles ont besoin pour s'élever à une destinée meilleure, l'Académie met au concours, pour le prix Beaujour, la rédaction d'un *Manuel de morale et d'économie politique* à leur usage. Les concurrents n'auront pas seulement à traiter des devoirs à l'accomplissement desquels tient la félicité domestique, ils auront à exposer toutes les notions d'économie politique qu'il importe de propager au sein des classes ouvrières. L'expérience l'atteste : c'est un malheur pour ces classes que l'ignorance des lois qui régissent le taux des salaires, la formation et l'emploi du capital ; car cette ignorance, les disposant à attribuer à l'iniquité des institutions les privations dont elles ont à souffrir,

leur ôte la foi dans le succès de leurs propres efforts. Ce n'est plus de l'exercice énergique de leurs facultés, de l'emploi sage et réfléchi de leurs salaires, qu'elles attendent l'aisance qui leur manque ; c'est de révolutions dans l'ordre politique. D'un autre côté, il est impossible qu'elles se croient en droit de se plaindre de l'injustice des hommes sans que des sentiments d'irritation et de haine ne troublent leur vie et ne leur inspirent de funestes mécontentements.

L'Académie recommande aux concurrents de s'appliquer à présenter leurs idées sous les formes les plus simples, les plus claires et les plus propres à les mettre à la portée de toutes les intelligences. Plusieurs écrits de Franklin peuvent, à cet égard, servir de modèle.

L'Académie affecte à ce concours une somme de *dix mille francs*. La valeur du prix témoigne de l'importance qu'elle attache au résultat.

Les mémoires, écrits *en français* ou *en latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 31 octobre 1853, *terme de rigueur*.

L'Académie met au concours, pour l'année 1856, le nouveau sujet de prix suivant :

« *Du rôle de la famille dans l'éducation.* »

PROGRAMME.

« Rechercher quel est le rôle nécessaire de la famille dans l'éducation, en prenant le mot *éducation* dans son

sens étendu et complet, c'est-à-dire en y comprenant le développement moral de l'âme et du caractère aussi bien que la culture de l'intelligence;

« Examiner si la famille peut, à elle seule, suffire à l'éducation ainsi entendue. Comparer, par conséquent, sous ces deux rapports, les effets et les mérites de l'éducation privée et de l'éducation publique ; et dans les cas où la famille n'exerce pas cette action et devient presque entièrement étrangère à l'éducation, rechercher quelles influences, civiles ou religieuses, peuvent, dans une certaine mesure, suppléer à la sienne et faire en sorte que l'éducation atteigne pleinement son but. »

Ce prix est de la somme de *cinq mille francs*.

Les mémoires, écrits *en français* ou *en latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 1er juin, 1855, *terme de rigueur*.

PRIX QUINQUENNAL

FONDÉ

PAR FEU M. LE BARON DE MOROGUES,

A DÉCERNER EN 1855 ET 1858.

Feu M. le baron de Morogues a légué, par son testament en date du 25 octobre 1834, une somme de 10,000 fr.,

placée en rentes sur l'Etat, pour faire l'objet d'un prix à décerner, *tous les cinq ans*, alternativement par l'Académie des Sciences Morales et Politiques, au *meilleur ouvrage sur l'état du paupérisme en France, et le moyen d'y remédier*, et par l'Académie des Sciences Physiques et Mathématiques, à l'*ouvrage qui aura fait faire le plus de progrès à l'agriculture en France*.

Une ordonnance royale, en date du 26 mars 1842, a autorisé l'Académie des Sciences Morales et Politiques à accepter ce legs.

L'Académie annonce qu'elle décernera, en 1855, ce prix qui, cette fois, sera de 3,000 fr., à l'ouvrage remplissant les conditions prescrites par le donnateur.

Les ouvrages, *imprimés et écrits en français*, devront être remis, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 31 décembre 1854, *terme de rigueur*.

L'Académie décernera en 1858 le même prix.

Elle fixera ultérieurement l'époque à laquelle le concours sera clos.

Conditions communes à ces concours.

L'Académie n'admet que les *mémoires écrits en français* ou *en latin*, et adressés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut.

Les manuscrits porteront chacun une épigraphe ou devise *qui sera répétée dans et sur le billet cacheté* joint à l'ouvrage et contenant le nom de l'auteur, *qui ne devra pas se faire connaître, à peine d'être exclu du concours*.

Les concurrents sont prévenus que l'Académie *ne rendra aucun des ouvrages qui auront été envoyés aux concours;* mais les auteurs auront la liberté *d'en faire prendre des copies* au secrétariat de l'Institut.

L'Académie, afin d'éviter les inconvénients attachés à des publications inexactement faites, des mémoires qu'elle a couronnés, invite les auteurs de ces mémoires à *indiquer formellement, dans une préface, les changements ou les additions qu'ils y auront introduits en les imprimant.*

Le gérant responsable,

CH. VERGÉ.

Orléans, imp. de Coignet-Darnault.

Sommaire de la dernière livraison.

(Août 1853.)

Travaux de MM. les Membres de l'Académie.

Communications des savants étrangers.

Toutes les réclamations relatives à la non-réception d'une livraison doivent être adressées immédiatement après la réception de la livraison suivante.

MM. les abonnés qui n'ont point fait connaître le 1er janvier au plus tard, leur intention de discontinuer leur abonnement sont considérés comme abonnés pour l'année suivante.

CONDITIONS DE LA SOUSCRIPTION.

Le Compte-rendu des Séances de l'Académie des Sciences morales et politiques paraît tous les mois, par livraison d'environ 10 feuilles, formant chaque année quatre volumes in-8° de 30 feuilles.

Paris, 20 fr. — Départements et étranger, 25 fr.

Payable en un mandat sur la poste ou en un bon à vue sur Paris, à l'adresse de A. DURAND, libraire, 5, rue des Grès-Sorbonne, à Paris.

Première, deuxième et troisième Séries.

Il reste un très-petit nombre d'exemplaires complets des trois premières séries (22 volumes de 1842 à 1852.) Le prix en est de 220 fr. — Chaque année détachée : 20 fr.

On s'abonne chez les principaux libraires de France, et à l'Étranger :

Londres, chez Barthès et Lowell ; — H. Baillière, 219, Regent-Street.
Saint-Pétersbourg, chez J. Issakoff, Gostinoi-Dvor, 22 ; — F. [illegible]zard et Cie, au Pont-de-Police, maison de l'Église hollandaise ; [illegible] Issakoff.
La Nouvelle-Orléans (États-Unis), chez V. Hébert.
New-York, au bureau du *Courrier des États-Unis*, et chez tous les agents de ce journal.
Lisbonne, chez P. Plantier.
Madrid, chez Jaymebon et Cie ; — Monier.
Turin, chez Bocca, — Gianini et Fiore.
Milan, chez les frères Dumolard.
Rome, chez Merle.
Florence, chez Molini.
Genève, chez Cherbuliez.
Mexico, chez Devaux.
Rio de Janeiro, chez Garnier, rue d'Ouvidor, 69.
Leipsick, chez Michelsen, — Ch. Twietmeyer.
La Haye, chez Belinfante.
Naples, chez Dufrêne.
Bruxelles, chez Decq.
Athènes, au bureau de la *Themis*.
Amsterdam, chez Van Bakkenes.
Liége, chez Desoer.
Bonn, chez Marcus.

Orléans. — Typographie [illegible]

Rev J Walker

SÉANCES ET TRAVAUX

DE

L'ACADÉMIE

DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

COMPTE RENDU

PAR

M. CH. VERGÉ

Avocat, docteur en droit

SOUS LA DIRECTION

DE M. MIGNET

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE

Troisième Série.

TOME CINQUIÈME (XXVe DE LA COLLECTION).

Septembre 1855. — 9e Livraison.

PARIS

A. DURAND, 7, RUE DES GRÈS-SORBONNE,

PRÈS LE PANTHÉON.

1855

Philosophie. — Morale. — Législation, droit public et jurisprudence. — Économie politique et statistique. — Histoire générale et philosophique.

TABLE DES MATIÈRES

Contenues dans la 9e livraison (septembre 1853).

Travaux de MM. les Membres de l'Académie.

MÉMOIRE

SUR LES SECTES JUIVES

AVANT LE CHRISTIANISME,

PAR M. FRANCK.

Quand on compare entre eux les monuments sacrés et les traditions des juifs, les livres de Moïse avec ceux des prophètes, les livres des prophètes et les hagiographes avec les maximes des scribes et des docteurs, et celles-ci à leur tour avec la version grecque dite des Septante ou la version chaldaïque d'Onkelos, on voit clairement que la religion de ce peuple n'est pas restée immobile, mais qu'elle s'est développée et modifiée à l'aide du temps, qu'elle a suivi le cours des événements, qu'elle a reçu l'influence des civilisations étrangères, et qu'enfin la discussion et l'étude, prenant la place de l'inspiration et de la foi pure, ont produit les différentes sectes dans lesquelles elle s'est divisée.

Il n'est pas vrai, comme on le répète souvent d'après les philosophes du dernier siècle, que le Dieu de Moïse ne soit qu'un dieu national, roi et protecteur d'Israël : c'est le créateur du ciel et de la terre, le Dieu des esprits qui anime toute chair, c'est-à-dire l'auteur de la vie,

qui est sur la terre et dans les cieux, et devant lequel il n'y a pas d'autre dieu (1); c'est l'Etre éternel qui a toujours été et qui sera toujours, comme l'indique son nom de Jéhovah; c'est l'Etre infini et immatériel qu'il est défendu de représenter par aucune image; c'est le juge aussi bien que le maître de la terre (2). « Moi seul, dit-il par la bouche de son prophète, moi seul je suis, et il n'y a pas d'autre dieu avec moi; je tue et je vivifie, je frappe et je guéris, et il n'y a personne qui puisse délivrer de ma main (3). »

On remarquera seulement que pour se faire entendre d'un peuple encore barbare, Moïse est souvent obligé d'emprunter le langage de l'anthropomorphisme et de faire parler l'Etre infini comme un roi de la terre.

Il est également faux que Moïse ait méconnu l'unité du genre humain: car c'est lui, au contraire, qui a enseigné le premier que tous les hommes descendent d'un même couple ou sont les enfans d'un même père, créé à l'image de Dieu. C'est lui le premier qui a dit: « Aime ton prochain comme toi-même (4). Que l'étranger soit pour vous comme l'un d'entre vous, né dans le pays; aime l'étranger comme toi-même; car vous avez été étrangers en Egypte (5). » C'est lui le premier qui a ordonné d'aimer non-seulement l'étranger, mais notre ennemi, ou ce qui revient au même, de lui faire du bien. « Si tu rencontres le bœuf de celui qui te hait, ou son âne égaré, ramène le lui. Si tu vois l'âne de celui qui te hait succombant sous

(1) Nomb., ch. XVI, v. 22; ch. XXVII, v. 16.
(2) Genèse, ch. XVIII, v. 25.
(3) Deuter., ch. XXXII, v. 39.
(4) Levit, ch. XIX, v. 18.
(5) *Ubi supra*, v. 34.

sa charge, garde toi de l'abandonner à lui-même, mais aide à le décharger (1). »

Mais c'est en vain qu'on chercherait dans toute l'étendue du Pentateuque le dogme de l'immortalité, sans lequel cependant la justice divine n'existe pas et la Providence se trouve bornée au monde physique. On rencontre bien çà et là comme un vague pressentiment d'une autre existence, comme une tradition confuse d'un royaume des ombres où chacun, après la mort, se réunit à son peuple, où Jacob veut descendre en pleurant vers son fils; jamais l'idée morale des récompenses et des châtimens de la vie future. Ce n'est qu'à mesure qu'on avance dans l'histoire du peuple hébreu que cette croyance nous apparaît sous une forme de plus en plus claire. Saül fait évoquer, par la pythonisse d'Endor, l'ombre de Samuel, qui dit au roi : « Demain, toi et tes fils vous serez avec moi (2). » Une simple femme dit à David : « L'âme de mon maître sera enveloppée dans le faisceau de vie, auprès de Jéhovah ton dieu; et il fera tournoyer l'âme de tes ennemis dans le creux de la fronde (3). » Le livre des prophéties d'Isaïe (4), après avoir annoncé la chûte du roi de Babylone, nous montre l'abîme (*scheôl*) qui tremble et les ombres (*rephaïm*) qui s'agitent à l'arrivée du tyran. Enfin dans l'Ecclésiaste, ouvrage d'une date évidemment postérieure, on lit ces paroles significatives : « Que la poussière retourne à la terre comme elle était, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné (5). » Mais dans aucun de ces passages, on n'aperçoit encore le langage ferme et précis de la tradi-

(1) Exode, ch. XXIII, v. 4 et 5.
(2) Samuel, liv. 7, ch. XXVIII, v. 19.
(3) *Ibid.*, ch. XXV, v. 29.
(4) Ch. XIV, v. 9.
(5) Ch. XII, v. 7.

tion. « Il n'en est pas, dit le Thalmud (1), dumon de futur comme de ce monde-ci. Il n'y a, dans le monde futur, ni manger, ni boire, ni procréation, ni négoce, ni envie, ni haine, ni passion; mais là les justes sont assis, la tête couronnée, et jouissent de la splendeur de la majesté divine. »

Ni Moïse, ni les prophètes qui lui ont succédé ne font mention de la résurrection des morts. Ezéchiel (2) nous montre, dans une de ses visions, des ossements qui se couvrent de chair et qui renaissent à la vie; mais il a soin de nous dire lui-même que ce n'est là qu'un symbole de la future résurrection du peuple hébreu, alors exilé dans l'Assyrie. « Fils de l'homme, ces ossements sont toute la maison d'Israël, car voici ce qu'ils disent : Nos os sont séchés; notre espoir est perdu; c'en est fait de nous. Prophétise et dis leur : Ainsi parle le Seigneur Jéhovah : Voici que j'ouvre vos tombeaux et que je vous fais marcher hors de vos tombeaux, et que je vous ramène sur la terre d'Israël. » La croyance à la résurrection est exprimée pour la première fois dans les deux derniers versets du livre de Daniel (3) : « Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle et ceux-là pour l'opprobre et la honte éternelle. » Quand on songe que le livre de Daniel a été écrit au plus tôt à la fin de l'exil de Babylone, c'est-à-dire dans le temps où Zoroastre accomplissait sa mission, on ne saurait douter qu'il ne se soit inspiré de la religion des Perses, qui compte au nombre de ses dogmes fondamentaux le jugement dernier et la résurrection universelle. Comme ces

(1) *Berachot*, f° 17, recto.
(2) Ch. XXXVII.
(3) Ch. XII, v. 12 et 13.

idées avaient pris racine dans la foi du peuple, les auteurs de la Mischna jugèrent utile de les consacrer, en disant : « Quiconque nie que la résurrection des morts soit enseignée par la loi (le Pentateuque) n'a point de part à la vie future (1). »

Lorsque Moïse parle des anges, c'est toujours d'une manière vague et confuse, sans nous donner aucune idée de leur nature, ni du rang qu'ils occupent dans la création, sans les soumettre à aucune hiérarchie, sans distinguer entre les bons et les mauvais anges. Satan nous apparaît pour la première fois dans le livre de Job, c'est-à-dire dans un récit dont les événemens se passent en Chaldée, avec des attributs bien incomplets et un rang tout à fait semblable à celui des autres esprits qui forment la cour céleste. Ce n'est qu'après le retour de la captivité que les anges et les démons, distribués en plusieurs classes et subordonnés entre eux selon la diversité de leurs fonctions, commencent à jouer un rôle de plus en plus important dans les écrits et les traditions des juifs. Personne, avant Daniel, ou l'auteur quel qu'il soit du livre qui porte son nom, n'avait parlé de Gabriel et de Michaël ; n'avait signalé dans le ciel un génie particulier ou un *prince* chargé de veiller sur chaque empire de la terre, l'un sur la Perse, un autre sur la Grèce (2). Nous retrouvons les mêmes croyances avec beaucoup plus de développement dans les traditions qui ont eu cours après les prophètes et dans les récits de l'Evangile. La Kabbale surtout, dont il sera question un peu plus loin, leur a fait une grande place. Or, on sait qu'il en est de même dans la religion des Perses. Le Zend Avesta, nous fait voir partout l'action des bons et

(1) *Mischna*, ch. XI, prop. 6.

(2) Daniel, ch. X, v. 13, 20 et 21 ; ch. XII, v. 1.

des mauvais anges, des esprits de lumières et des esprits de ténèbres, les uns ministres de Dieu ou d'Ormuzd, les autres d'Ahrimane ou de Satan. On pourrait même reconnaître les sept Amschaspands ou princes des esprits purs, dans les sept anges de l'Apocalypse (1). Le Thalmud, tout en faisant remonter jusqu'à Moïse la croyance aux anges, comme il y fait remonter le dogme de la résurrection, constate qu'elle s'est modifiée pendant l'exil. « Nos ancêtres, dit-il (2), ont rapporté de Babylone les noms des anges et les noms des mois. »

La philosophie grecque a laissé dans le judaïsme des traces moins nombreuses assurément, mais non moins sensibles que les doctrines religieuses des Chaldéens et des Perses. C'est dans les relations multipliées qu'ils entretinrent avec les grecs d'Alexandrie, sous la domination des Ptolémées, que les Juifs ont puisé, sans doute, l'idée de la métempsycose (*guilgoul hanneschamoth*), que les traditions rabbiniques associent quelquefois au dogme de la résurrection, que la Kabbale a acceptée dans un sens tout spiritualiste, et dont on trouve des vestiges jusque dans l'Evangile. On lit en effet, dans l'Evangile de saint Jean (3) : « En passant, Jésus vit un homme qui était aveugle de naissance, et ses disciples lui demandèrent : pour quel péché cet homme est-il né aveugle? Est-ce pour les siens ou pour ceux de ses parents? » Evidemment s'il était né aveugle pour ses propres péchés, ce ne pouvait être que pour ceux qu'il avait commis dans une vie antérieure. Telle est la croyance qu'un célèbre docteur du x[e] siècle, Rabbi Saadia, chef de l'Académie Thalmudique de Sora, en Perse, rencontra encore chez un certain nom-

(1) Ch. VIII, v. 2.

(2) Thalmud de Jérusalem, *Rosch haschana*, ch. I.

(3) Ch. IX, v. 1 et 2.

bre de ses coreligionnaires. C'est aussi aux Grecs d'Alexandrie que les Juifs ont dû la connaissance de l'idéalisme de Platon, dont l'influence se trahit à chaque pas, dans la version dite des Septante, composée vraisemblablement par plusieurs auteurs, sous le règne de Ptolémée Philadelphe, entre 284 et 247 ans avant Jésus-Christ. La tâche qu'on paraît surtout se proposer dans cette traduction célèbre, également chère aux chrétiens et aux juifs, et regardée presque comme une œuvre d'inspiration divine (1), c'est d'effacer dans la Bible toute trace d'anthropomorphisme, de représenter comme une vision ou un symbole tout fait qui paraît contraire à la nature divine, de faire intervenir, à la place de Dieu lui-même, dans l'œuvre de la création et dans l'histoire des hommes, la raison éternelle ou divine, le *Logos*, le *Verbe*. C'est lui, le Verbe, qui a tiré le monde du chaos, qui l'a rendu visible, qui lui a donné le nombre, les proportions, l'harmonie; qui a inspiré les prophètes et dicté la loi. On reconnaît les mêmes idées dans l'*Ecclésiastique*, composé environ deux siècles avant notre ère, par Jésus, fils de Sirah ou Jeschoua ben Sirah ben Eliézer. On les reconnaît dans le livre de la *Sagesse*, qui appartient probablement à la même époque, et même dans un ouvrage écrit en Palestine, sous l'influence des pharisiens; dans la version chaldaïque d'Onkelos. Onkelos était, comme saint Paul, disciple de Gamaliel, un des docteurs les plus vénérés de l'école pharisienne (2). Il n'est pas moins attentif que les auteurs de la traduction Alexandrine à éviter toute expression anthropomorphique, et

(1) Voir le récit de Josèphe, *Antiquités*, liv. XII, ch. 2. A ce récit déjà très-peu vraisemblable, Philon et le Thalmud ajoutent des circonstances qui le rendent encore plus merveilleux.

(2) *Actes des Apôtres*, ch. V, v. 34; ch. XXII, v. 3.

à remplacer partout l'action immédiate de Dieu par celle du Verbe, désigné sous le nom de *Metmra.*

Pendant que le dogme revêtait ainsi une expression plus élevée et plus pure, une révolution semblable s'accomplissait dans la morale ; c'est-à-dire que les devoirs généraux de l'homme envers ses semblables prenaient une prépondérance de plus en plus marquée sur la constitution particulière du peuple hébreu, sur ses lois politiques, civiles, liturgiques et disciplinaires. Après avoir lu dans le Lévitique la longue énumération des sacrifices et des offrandes commandés par Moïse, on est étonné de lire dans Isaïe (1) « Que me font à moi vos nombreux sacrifices ? dit Jéhovah ; je suis rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse des veaux ; je n'ai pas besoin du sang des taureaux, des brebis et des boucs.... *Otez* de devant mes yeux l'iniquité de vos actions ; cessez de faire le mal. » Les prophètes plus récents et le psalmiste ne parlent pas un autre langage. « Est-ce que je mange la chair du taureau ? est-ce que je bois le sang des boucs ? Offre à Dieu ta reconnaissance ; invoque-moi le jour du malheur. » C'est ainsi que les psaumes (2) font parler Dieu. Les auteurs du Thalmud ont très-bien aperçu ce mouvement et l'ont défini à leur manière dans un passage curieux que nous allons traduire. « Les six cent treize préceptes de Moïse ont été réduits par David à onze : Agir avec intégrité, exercer la justice, être vrai dans son cœur, ne pas employer sa langue à la calomnie, ne pas nuire à son semblable, ne pas humilier son prochain, ne pas prêter son argent à usure, même à un étranger, et ne pas se laisser corrompre pour condamner l'innocent. Isaïe les a ensuite

(1) Ch. II, v. 11 et suiv.
(2) L. v. 13 et suiv.

réduits à six : Marcher dans le chemin de la vertu, parler avec droiture, repousser un gain illicite, secouer sa main pour qu'elle ne retienne pas de dons corrupteurs, boucher ses oreilles pour ne pas entendre des propos sanguinaires, fermer les yeux pour ne pas voir le vice. Michas les a ensuite réduits à trois : Exercer la justice, aimer la vertu, marcher avec humilité devant Dieu. Ensuite Habakoul les a résumés dans ces paroles : Le juste vivra par sa foi (1). » Il faut joindre à ces citations la sentence d'un pharisien célèbre qui vivait sous le règne d'Hérode, à peu près un demi-siècle avant la prédication de l'Evangile. Un païen alla un jour trouver Hillel et lui déclara qu'il était prêt à accepter la loi de Moïse, si on pouvait la lui faire connaître en quelques mots. « Ce que tu n'aimes pas pour toi, répondit le docteur, ne le fais pas à ton prochain ; c'est là toute la loi, le reste n'en est que le commentaire (2). » Nous ne sommes pas loin, comme on voit, de cette autre définition à laquelle on s'est arrêté plus tard : « Aime Dieu par-dessus tout, et ton prochain comme toi-même. » Malgré cette préférence accordée à la morale, les lois cérémonielles étaient toujours observées et même se multipliaient indéfiniment au nom de la tradition ; mais elles ne formaient en quelque sorte que l'enceinte extérieure de la religion, ou, comme disaient les docteurs de la grande synagogue, la *haie de la loi* (*seyag lathora*).

On conçoit maintenant que ces modifications et ces éléments nouveaux intervenus successivement dans le judaïsme, ont dû appeler une comparaison entre son origine et son état présent, ont dû porter les uns à rejeter ce

(1) Thalmud de Babylone, *Maccoth*, fol. 24.
(2) Thalmud de Babylone, *Schabbath*, fol. 31.

qui n'est pas formellement exprimé dans l'Ecriture, ont dû pousser les autres à conserver, au nom d'une tradition divine, des dogmes nécessaires ou déjà enracinés dans les masses, et, entre ces deux partis contraires toujours livrés à la dispute, ont dû faire naître le besoin d'une vie calme et sainte, passée dans l'exercice de la charité et dans les douceurs de la contemplation. C'est, en effet, ce qui arriva; car telle est l'origine des trois sectes qui prirent naissance chez les Juifs dès le commencement du règne des Machabées, les pharisiens, les saducéens, les esséniens.

Les pharisiens (*pérouschim* en hébreu, en chaldéen *périschin*), c'est-à-dire les hommes séparés de la foule ou distingués, étaient ainsi appelés parce qu'ils prétendaient être plus instruits et plus pieux que les autres (1). *L'étude* constante qu'ils faisaient des écritures leur a aussi valu le nom de scribes (*sophrim*, γραμματεισ) et de docteurs de la loi (νομοδιδασκαλοι). En tout cas, les scribes et les docteurs étaient tous pharisiens. Le fondement commun de toutes leurs doctrines, c'est qu'il existe une tradition ou une loi orale, révélée sur le mont Sinaï, comme la loi écrite, transmise sans interruption de bouche en bouche, et qui se rattache aux textes des livres saints, par un système d'interprétation également traditionnel, également révélé à Moïse. On comprend sur le champ ce qu'un pareil principe peut donner de liberté pour multiplier les préceptes et expliquer les dogmes, selon les besoins de chaque temps. On verra plus loin avec quelle autorité et par quelle suite d'institutions il a conservé, après la ruine de Jérusalem, parmi les juifs dispersés, l'unité religieuse. Il suffit de connaître en ce moment les

(1) Josèphe, *Antiquit.* liv. XVII, ch. 3.

croyances générales que les pharisiens appuyaient sur cette base : 1° Ils admettaient tout ensemble la liberté humaine et le fatalisme religieux. L'homme, d'après leur système, était libre de choisir entre le bien et le mal, de se résigner ou non aux décrets de la Providence ; mais tout le reste se faisait par l'ordre de Dieu, et, par conséquent, était réglé de toute éternité. De là cette sentence des rabbins : « Tout est dans les mains de Dieu, excepté la crainte de Dieu. » 2° Ils regardaient l'âme comme immortelle et pensaient qu'en quittant cette vie, elle était punie ou récompensée comme elle l'avait mérité par ses actions. Les âmes des méchants étaient retenues éternellement dans un lieu de douleur appelé *gué-hinnom* ou la vallée de Hinom (la *Géhenne*), du nom d'une vallée tristement célèbre, où l'on brûlait en l'honneur de Moloch des sacrifices humains. Les âmes des gens de bien, après avoir goûté une vie bien heureuse dans une partie du ciel, désignée sous le nom de *Jardin d'Eden* (Gan-Eden), devaient venir sur la terre, revêtues d'un nouveau corps. C'est ainsi qu'à l'idée de l'immortalité s'alliait chez eux le dogme de la résurrection, que la tradition imposa plus tard comme une condition d'orthodoxie. 3° Il faut leur attribuer également, quoique Josèphe n'en fasse pas mention, la croyance aux anges (*Malachim*) et aux démons (*Schédim*) ou esprits impurs (*Rouchoth*), qui tiennent une si grande place dans les traditions rabbiniques et dans le Nouveau Testament. D'ailleurs nous trouvons dans les *Actes des apôtres* (1) l'affirmation positive que cette croyance était un des points par lesquels les pharisiens se distinguaient des saducéens. C'est à eux, sans doute, qu'on doit les noms qui figurent alors dans la mi-

(1) Ch. XXIII, v. 8.

lice céleste et infernale. Toutes ces doctrines, ils savaient les faire respecter, non-seulement par leur connaissance des Ecritures, bien supérieure à celle des autres sectes, mais par l'austérité de leur vie, qui donne à Josèphe l'idée de les comparer aux stoïciens, par leur attachement inflexible aux cérémonies extérieures du culte, par leurs habitudes de jeûne et de pénitence, et par l'opiniâtreté qu'ils apportaient à toutes choses. Il fallait, en effet, que cette secte eût bien de l'autorité et du prestige, pour avoir gagné l'historien Josèphe; pour avoir fait dire à saint Paul, même après sa conversion: « Je suis pharisien, fils de pharisiens (1); pour avoir entraîné après elle toute la nation et laissé son empreinte sur toutes les institutions du judaïsme. Mais il était naturel que, pour entrer en partage de ses honneurs et de son influence, on abusât de son nom, on outrât ses principes, on se parât en les exagérant, de ses pratiques austères. Voilà ce qui donna naissance à une foule de faux pharisiens, ou, comme les appellent les rabbins, de pharisiens *teints* (*Çebouim*), pour lesquels le Thalmud n'est pas moins sévère que l'Evangile, et dont il signale différentes classes en leur imprimant le sceau du ridicule (2). Voilà comment le nom même de pharisien, devenu synonyme d'hypocrite, fut répudié par ses héritiers.

Les saducéens sont juste l'antipode des pharisiens : car tout ce que l'on vient de voir affirmé par ceux-ci, les premiers le niaient; et de même qu'on disait chez les Grecs que si Chrysippe n'avait pas existé, il n'y aurait pas eu de Carnéade, on pourrait dire ici que, sans les pharisiens, il n'y aurait pas eu de saducéens. Les saducéens reje-

(1) *Ubi supra*, v. 6.
(2) Thalmud de Babylone, *sota*, fol. 22, v°.

taient toute tradition et toute loi orale, n'admettant, comme matière de foi, que ce qui est formellement énoncé dans l'Ecriture, et, comme obligation, que ce qui est défendu ou commandé dans les cinq livres de Moïse. De là la rigueur inintelligente qu'ils apportaient dans l'exécution des lois : car on rapporte (1) qu'ils appliquaient à la lettre la loi du talion, prescrite par le législateur des Hébreux ; tandis que les pharisiens, au nom de la tradition, l'interprétaient dans le sens d'une composition pécuniaire. Les saducéens rejetaient l'idée d'une intervention divine ou de la prédestination dans les affaires humaines. « Ils soutiennent, dit Josèphe (2), que toutes nos actions dépendent absolument de nous, que nous sommes les seuls auteurs de tous les biens et de tous les maux qui nous arrivent, selon que nous suivons un bon ou un mauvais parti. » De là la dureté avec laquelle ils jugeaient les personnes et qu'ils apportaient également dans l'exercice de l'autorité et dans les relations de la vie. Nous en avons un exemple remarquable dans les Actes des Apôtres (3) ; car tandis que le Grand-Prêtre, qui était saducéen, poursuivait les disciples de Jésus avec la dernière rigueur, le pharisien Gamaliel, se confiant dans les desseins de la Providence, fit entendre ces sages paroles : « Si cette entreprise ou cette œuvre vient des hommes, elle se détruira elle-même ; si elle vient de Dieu, vous ne pourrez la détruire, et vous seriez en danger de combattre contre Dieu. » Les saducéens enfin, rejetaient l'immortalité de l'âme, la résurrection des corps, les récompenses et les châtimens d'une autre vie, l'existence des démons et

(1) *Meghillath Thaanith*, ch. IV.
(2) *Antiquités*, liv. XIII, ch. 9.
(3) Ch. V, v. 17, 34 et suivant.

des anges, au moins dans le sens qu'on y attachait généralement, et celle de tout être spirituel à l'exception de Dieu (1). Encore n'est-on pas sûr de leur opinion sur ce dernier point, et rien ne défend la supposition que, prenant tout au pied de la lettre dans les livres saints, ils n'aient adressé leur culte à un Dieu matériel.

Les saducéens (*Çaddoukim*) ou baïthosiens, comme on les appelle quelquefois, tiraient leur nom de Sadok et de Baïthos, considérés tous deux comme les fondateurs de la secte. Voici, d'après les traditions rabbiniques, comment naquit leur doctrine : Ils entendirent un jour leur maître, Antigone de Socho, disciple lui-même de Siméon le Juste, enseigner cette maxime : « Ne ressemblez pas à des serviteurs qui travaillent pour leur maître *en vue* d'une récompense ; mais soyez comme des serviteurs qui travaillent sans attendre aucune récompense ; alors la crainte de Dieu sera sur vous (2). » Au lieu d'y voir un précepte d'amour divin et de piété désintéressée, ils en conclurent qu'il n'y avait ni peines ni récompenses à attendre de Dieu et que la vie future n'existait pas. Mais il est difficile d'admettre cette explication quand on songe que les saducéens ne niaient pas seulement la vie future, mais tout ce qui ne s'accorde pas avec la lettre et ne tombe point sous les sens. Si leurs adversaires ont été comparés aux stoïciens, ne pourrait-on pas reconnaître en eux les épicuriens de la Judée ? Ils sont aussi, sous un autre rapport, comme une anticipation des Karaïtes et une sorte de protestants hébreux.

Les esséniens ou esséens (en syriaque *Asaya*, c'est-à-dire les médecins, ou *Hasaya*, les pieux) étaient plus

(1) *Actes des Apôtres*, ch. XXIII, v. 8.
(2) *Mischna*, *Pirké Aboth*, ch. I.

qu'une secte; ils formaient une association, une véritable communauté religieuse, composée, au temps de Josèphe (1), de quatre mille membres, et qui se proposait avant tout la pratique de la piété et de la vertu, la pureté des mœurs, la victoire de l'âme sur les passions. Adonnés à la culture de la terre et à l'exercice de la médecine, les seules professions autorisées parmi eux, ils possédaient en Palestine un certain nombre d'établissements, réunis sous une même *règle*, liés par une étroite solidarité, où ils vivaient et travaillaient en commun, mettant en commun tous leurs biens, sous l'administration des prêtres, membres de la communauté, afin de n'avoir dans leur sein ni pauvres ni riches. Ils ne voulaient pas non plus d'esclaves, ni même de domestiques libres; ils pensaient que tous les hommes sont nés égaux, et se servaient les uns les autres. La plupart d'entre eux, et non pas tous, comme le dit Pline, renonçaient au mariage, regardant la présence des femmes comme un obstacle au silence des passions. Ils pourvoyaient alors à l'avenir de l'association en adoptant des enfants étrangers. Ils faisaient abnégation de leur volonté autant que de leurs biens; car leurs occupations, leurs repas, leurs prières, leur sommeil, tout était soumis à la règle, et la seule action qui leur fut permise sans les ordres de leurs supérieurs, c'était l'exercice de la charité. Encore fallait-il que le malheureux qu'ils assistaient ne fût pas de leur famille. Ils prenaient peu de part aux cérémonies publiques du temple; mais ils observaient dans leur intérieur des cérémonies particulières, encore plus multipliées et plus minutieuses que celles des pharisiens. Le repas du sabbat, par exemple, était gardé par eux avec une rigueur extrême. C'était l'ascétisme du cénobite joint

(1) *Antiquités*, t. XVIII, ch. 2; *Guerre des Juifs*, liv. XXI, ch. 8.

à la piété du fidèle. Ils avaient cela de commun avec une secte chrétienne de nos jours, qu'ils regardaient le serment comme une chose sacrilége, et excepté celui qui leur tenait lieu de profession le jour où ils étaient reçus dans leur ordre, ils n'en prêtaient jamais. Au reste, leur parole avait la même valeur aux yeux de leurs concitoyens. Hérode lui-même, en montant sur le trône, les dispensa du serment de fidélité, qu'il exigeait avec tant de rigueur des pharisiens.

Mais cette organisation monastique, cette pureté de mœurs, cette charité en action, n'étaient pas les seuls traits distinctifs de la secte : elle avait aussi sa doctrine particulière. D'abord en acceptant les croyances des pharisiens sur la Providence divine et l'immortalité de l'âme, elle les élevait en quelque sorte à une spiritualité plus haute et les poussait par l'exagération jusqu'au mysticisme. Ainsi, d'après Josèphe (1), elle n'admettait pas seulement l'intervention de la Providence dans les événements de ce monde ; elle lui remettait absolument tout sans réserver la liberté humaine, c'est-à-dire qu'elle s'avançait jusqu'au fatalisme ou à la doctrine désespérante de la prédestination. Cependant il vaut mieux croire au témoignage de Philon (2) selon lequel, par une application anticipée de l'idée de la grâce, elle faisait remonter à Dieu tout ce qui est bien, par conséquent nos bonnes actions, et laissait à l'homme la responsabilité du mal. Non contente de croire à l'immortalité, elle supposait aussi la préexistence des âmes, comme il est permis de l'affirmer d'après un passage de Josèphe. « Les esséniens, dit-il, croyaient fermement que comme nos corps sont mortels et

(1) *Ubi supra.*
(2) *Quod omnis probus liber.*

corruptibles, nos âmes sont immortelles et incorruptibles; que descendues de l'éther le plus subtil, et attirées vers nos corps par un certain charme naturel, elles y restaient enfermées comme dans une prison; mais que délivrées de ces liens charnels comme d'un long esclavage, elles reprenaient avec joie leur essor vers le ciel. » Evidemment, pour qu'il en soit ainsi, il faut que l'âme ait précédé le corps et vécu d'une autre vie avant de connaître celle-ci. En admettant l'existence des anges, les esséniens leur imposaient des noms et probablement des attributs nouveaux que leur serment leur interdisait de révéler aux profanes. Indépendamment de ces dogmes connus, ils en avaient d'autres qui ne pouvaient franchir le cercle de leurs réunions et sur lesquels les deux historiens cités plus haut, nous ont laissés dans une profonde ignorance. On trouve pourtant dans Philon des motifs de supposer que cette partie de leur doctrine était relative à Dieu et à l'origine des choses. Déduits des livres saints par le procédé artificiel de la méthode allégorique, elle devait former tout un système de théologie spéculative dont nous n'avons vu que les conséquences. Dans un temps où l'art de guérir faisait essentiellement partie de la théologie, nul doute que la médecine exercée par les esséniens et qu'ils étudiaient, non dans la nature, mais dans les livres anciens, ne fût une application de leurs idées générales sur les esprits, sur les anges et sur les rapports de Dieu avec le monde. Telle est du moins la médecine des kabbalistes, dont les croyances, sur plus d'un point, nous font penser à celles des esséniens. Enfin, aucun des caractères qui constituent le mysticisme ne paraît avoir manqué à cette association fameuse, pas même le don de prophétie, auquel elle croyait pouvoir atteindre par une vie ascétique et contemplative, et que personne ne songeait à lui con-

tester. L'auteur de la *Guerre des Juifs* lui attribue plusieurs prédictions qui se sont réalisées.

Ces trois sectes se sont développées simultanément sur le sol de la Judée, pour ainsi dire en regard et sous l'influence l'une de l'autre. Mais il en est deux autres qui, semblables à des rameaux détachés du judaïsme, ont fini par s'écarter du tronc paternel, l'une au point de lui devenir étrangère et l'autre profondément hostile : ce sont les alexandrins, ou comme on les appelle encore, les juifs hellénistes, et les samaritains.

Les juifs transplantés à Alexandrie dès le temps d'Alexandre le Grand et de Ptolémée Soter, et les colonies qui vinrent successivement se joindre à eux, n'ont jamais eu l'intention de former une secte à part; mais familiarisés de bonne heure avec la langue, avec la civilisation, avec la philosophie des grecs, en même temps qu'ils devenaient étrangers au mouvement intellectuel et religieux de leur pays, leurs croyances ont revêtu un caractère particulier, et eux-mêmes se sont trouvés tout à coup comme isolés de leurs frères. Le temple construit par Onias, à Léontepolis, et que Vespasien fit détruire, leur servait de centre commun, et tout à la fois de prétexte pour rester éloignés de Jérusalem. Même quand ils se rendaient en pélerinage dans la ville sainte, ils se réunissaient, sans doute parce qu'ils n'entendaient *plus la* langue de leurs aïeux, dans une synagogue particuliere (1). Cette même ignorance de la langue sacrée, comme nous le voyons par l'exemple de Philon, le plus savant d'entre eux, les condamnait à ne connaître les livres canoniques que par la version des Septante. Or, on connaît déjà les doctrines qui se révèlent dans cette antique traduction; on

(1) *Actes des Apôtres*, ch. VI, v. 9.

sait ce qu'elle doit à l'influence d'une philosophie étrangère, et les auteurs de la Mischna ne devaient pas l'ignorer, puisqu'ils préféraient, à la version des Septante et même à la paraphrase d'Onkelos, la traduction littérale d'Aquila, grec converti au judaïsme et parent, dit-on, de l'empereur Adrien. Le même esprit, les mêmes idées percent de plus en plus dans les autres écrits composés par des juifs Alexandrins, surtout dans les ouvrages de Philon et dans les fragments qui nous restent d'Aristobule (1); mais nulle part ils ne jouent un aussi grand rôle et ne se produisent sous une forme aussi exaltée que dans la vie et la doctrine des thérapeutes.

Il existe sans doute plus d'une ressemblance entre les thérapeutes et les esséniens, et l'on a pu soutenir, dans ces derniers temps, avec une grande apparence de vérité, que la seconde de ces deux sectes est née de la première; mais les différences qui les séparent ne sont pas moins évidentes. Les thérapeutes n'étaient pas seulement des cénobites, mais des solitaires isolés du reste du monde, qui vivaient chacun dans sa maison, et ne se réunissaient que le jour du Sabbat pour prier et méditer ensemble. Les villages qu'ils habitaient, composés de maisons dispersées, étaient toujours bâtis dans des lieux déserts. Le plus célèbre de ces établissements était placé sur les bords du lac Mœris. Les thérapeutes ne mettaient pas leurs biens en commun; ils s'en dépouillaient complètement en faveur de leurs parents et de leurs amis, avant d'embrasser le genre de vie qui les distinguait. Ils ne cultivaient pas la terre, comme les esséniens, ils ne cherchaient pas à se rendre utiles par une charité pratique; mais toute leur existence se passait dans la contemplation; ils ne

(1) *Voyez* le mot dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques.*

vivaient, comme dit Philon, leur seul historien (1), que par l'âme. Aussi ne leur suffisait-il pas de commander à leurs passions, ils cherchaient à les éteindre et demandaient à Dieu, chaque jour, dans leurs prières, de les délivrer du poids du corps et de la chaîne des sens. De là, chez eux, la proscription absolue du mariage, le culte de la virginité, également observé par les hommes et par les femmes : car il y avait des femmes dans leur ordre; enfin le mépris des sentiments qui nous attachent à la famille et à la patrie. Ils ne reconnaissaient pas d'autre père que celui qui est dans les cieux, et se disaient citoyens de l'univers et du ciel. Ils ne prenaient d'aliments que ce qui était nécessaire pour ne pas mourir de faim, du pain, du sel et un peu d'hysope; de l'eau claire pour toute *boisson*. Encore ne mangeaient-ils pas tous les jours, mais *tantôt* deux fois, tantôt une fois par semaine. Leur science se traduisait tout entière en symbole et attachait des vertus à certains nombres comme la philosophie des pythagoriciens. En un mot, ils ressemblaient beaucoup plus à des mounis de l'Inde qu'à des sectateurs de Moïse.

Les Samaritains, que les rabbins désignent toujours sous le nom de cuthéens (*Coutim*) et qui prirent eux-mêmes, dans la suite, celui de *Schomrim*, c'est-à-dire *gardiens de la loi*, formaient, jusqu'à la destruction de Jérusalem, moins une secte qu'une nation rivale des *Juifs* et cependant unie à leurs destinées par un même fond de croyances. Après la dispersion des dix tribus du royaume d'Israël, les colonies idolâtres établies à leur place, sur le territoire de Samarie, se mêlèrent avec les Israélites que l'exil avait épargnés et adoptèrent leur religion, c'est-à-dire le culte de Jéhovah, restauré par Josias, en y asso-

(1) *De vita contemplativa*, édit. Mangey, tome II, p. 473 et suiv.

ciant leurs superstitions nationales, en gardant chacune le dieu de sa patrie. « Ils révéraient Jéhovah, dit l'historien sacré (1), et servaient néanmoins leurs dieux à la manière des nations d'où ils avaient été exilés. » Telle est l'origine des Samaritains. Ils n'en eurent pas moins la prétention de passer pour les héritiers de la maison de Joseph, et après le retour des exilés ramenés par Zorobabel, ils s'offrirent à concourir à la réédification du temple. Repoussés par les juifs, ils devinrent leurs ennemis irréconciliables, et une circonstance particulière ajouta à cette inimitié de race une rivalité religieuse. Manassé, frère du grand-prêtre Yaddou, ayant épousé la fille de Sanballate ou Sanaballète, gouverneur de Samarie, celui-ci, pour empêcher la répudiation de sa fille, exigée par toute la famille de Manassé, fit bâtir sur le mont Garizim, non loin de Sichem, aujourd'hui Naplouse, avec l'autorisation de Darius Codoman, et plus tard celle d'Alexandre, un temple rival de celui de Jérusalem, où son gendre s'attribua la dignité de grand-prêtre. Une foule de mécontents, prêtres, lévites, gens du peuple, se réunirent à lui, et ce qu'on peut appeler le nouveau schisme de Samarie fut fondé, se grossissant chaque jour des observateurs négligents et des transfuges intéressés de la religion orthodoxe. Le temple du mont Garizim, élevé en l'an 332 avant Jésus-Christ, fut détruit par Jean Hyrcan, après avoir subsisté environ deux siècles. Mais le culte des Samaritains demeura debout, se distinguant du judaïsme par ces deux points capitaux : 1° Il n'y a de livres saints et révélés que les cinq livres de Moïse et celui de Josué ; tous les autres écrits compris dans la Bible et, à plus forte raison la tradition, doivent être considérés

(1) Les Rois, liv. 12, chap. XVII, v. 33.

comme apocryphes et sont dépourvus de toute autorité. 2° Le lieu que Dieu a choisi pour y être adoré, et par conséquent la place légitime de son sanctuaire, ce n'est pas la montagne de Sion, mais celle de Garizim; car là six tribus d'Israël ont prononcé des bénédictions en faveur des observateurs de la loi, tandis que sur le mont Ebal six autres tribus ont maudit ceux qui la violeraient (1). Là encore Josué, après avoir traversé le Jourdain, fit bâtir un autel à Jéhovah avec les douze pierres sur lesquelles était gravée toute la loi et qui représentaient les douze tribus. Pour donner à ce second article de leur foi une plus grande autorité, les Samaritains eurent soin d'introduire, partout où ils le jugeaient utile, le nom du mont Garizim, dans le texte du Pentateuque, qu'ils conservent jusqu'aujourd'hui dans l'ancienne écriture hébraïque, appelée maintenant le caractère samaritain. Pour tout le reste, dogmes, cérémonies et lois, les Samaritains ne différaient pas des juifs. Ils proscrivaient l'idolâtrie et le culte des images, ne reconnaissaient qu'un Dieu unique, immatériel, créateur du ciel et de la terre, admettaient l'existence des anges, croyaient au dogme de l'immortalité de l'âme, bien qu'il ne soit pas expressément enseigné par le Pentateuque (2), et ne niaient que la résurrection des corps, introduite plus tard par quelques-uns d'entre eux (3). Il est vrai qu'ils ne sont pas toujours restés fidèles à ces principes. Sous le règne d'Antiochus Epiphane, quand ils virent les cruautés exercées par ce prince pour introduire dans la Judée le polythéisme, ils se hâtèrent de lui écrire : « Nous ne sommes pas Juifs et

(1) *Deutéron.*, ch. XXVII; et *Josué*, ch. VIII, v. 30-35.

(2) Voyez *Carme Schomron, introductio in librum talmudicum de Samaritanis*, par Raphaël Kircheim, in-8°. Francfort. s. m. 1851.

(3) *Ubi supra.*

nous ne connaissons pas le Dieu des Hébreux; nos ancêtres sont venus de Sydon pour s'établir dans ce pays, ainsi qu'il est écrit dans nos annales. » Ils ouvrirent les portes de leur temple à Jupiter Olympien, et se battirent contre la troupe héroïque des Macabées, sous les drapeaux du roi de Syrie. Mais bientôt rentrés dans le sein du mosaïsme, ils furent toujours confondus avec les juifs, malgré la haine qu'ils professaient pour eux, et partagèrent leur sort, sous tous les gouvernements qui se succédèrent en Palestine; traités avec douceur par Alexandre le Grand, exilés en grand nombre dans la Cyrénaïque et dans l'Egypte, par Ptolémée Soter; encouragés et protégés par les Ptolémées, ses successeurs; réunis dans un royaume commun, sous le sceptre d'Hérode; opprimés avec la même dureté par les gouverneurs romains, et enfin dispersés par Titus en l'an 70 de notre ère, après la destruction de Jérusalem.

Si l'on veut connaître à présent le rôle politique de chacune de ces sectes ou l'influence qu'elle a exercée sur la nationalité et sur le patriotisme du peuple juif, on la trouvera parfaitement conforme à ses doctrines religieuses; et il ne peut pas en être autrement ici, où la nationalité sort tout entière de la religion, où l'ordre temporel est complètement subordonné à l'ordre spirituel.

Il faut écarter d'abord les Samaritains et les Alexandrins, les premiers comme des ennemis, les seconds comme des étrangers. Les Samaritains, en effet, adoptant le culte de Jéhovah et la législation de Moïse, n'ont pas eu d'autre raison de se séparer des juifs que l'antipathie de race que ce peuple leur témoignait et qu'ils lui rendirent avec usure. De là les deux principes sur lesquels leur secte était fondée: la substitution du Garizim à Sion et le rejet de tous les livres saints autres que le Penta-

teuque ; car il fallait transporter chez eux le signe de l'élection, le sanctuaire légitime, et supprimer d'un trait les titres de leurs adversaires, en accusant de fausseté les écrits qui les contiennent. La conduite des Samaritains a toujours été d'accord avec le caractère négatif de leur institution religieuse. La haine dont ils poursuivaient les Juifs en Palestine, en se liguant contre eux avec tous leurs ennemis, en irritant contre eux leurs maîtres communs, ils l'ont emportée dans l'exil et gardée dans le sein du plus profond abaissement. Mais une religion sans tradition et sans histoire, née d'une négation ou d'un sentiment d'envie, se trouve par avance frappée de mort. Aussi la secte des Samaritains, qui était jadis une nation, se trouve-t-elle aujourd'hui réduite à quelques familles. Quant aux juifs d'Alexandrie, des îles Ioniennes et de la Cyrénaïque, étrangers par les mœurs et par la langue à la patrie de leurs ancêtres, étrangers aussi par une partie de leurs croyances, qui prirent un caractère tout philosophique et ne portent aucune trace des traditions de la Palestine ; étrangers aux malheurs où la nation a été précipitée par son dernier acte de désespoir, et à ce redoublement d'énergie et d'espérance, à cette solidarité de sentiment qui en fut la suite, ils vécurent encore quelques siècles d'une vie à part, puis disparurent, moissonnés par la persécution ou absorbés par l'Eglise grecque, dont les dogmes ne devaient point paraître essentiellement contraires à leurs idées. C'est parmi les juifs hellénistes en général que le christianisme naissant a fait ses premières et ses plus nombreuses conquêtes. Cependant on reconnaît encore aujourd'hui quelques-uns de leurs descendants chez les Falashas de l'Abyssinie.

Des trois autres sectes, les seules que le judaïsme puisse revendiquer entièrement, la plus faible par le

nombre aussi bien que par l'influence, était celle des saducéens. Elle se composait des hommes les plus riches et les plus élevés par leur condition ; elle comprenait dans son sein des princes du sang royal, des rois et même des grands-prêtres ; mais elle n'exerçait aucune autorité ; car ceux de ses membres qui arrivaient au pouvoir ou que les gouvernements étrangers décoraient de la tiare, étaient aussitôt obligés, devant la crainte d'un soulèvement, de dissimuler leur doctrine pour suivre celle des pharisiens. On en trouve un exemple remarquable dans la vie d'Alexandre Jannée. Ce prince, après avoir soutenu durant tout son règne le Saducéisme, pour lequel s'était aussi déclaré son père Jean Hyrcan, en souvenir d'un outrage commis envers lui par les pharisiens, recommanda en mourant à sa femme Alexandra, nommée régente du royaume, de réconcilier la dynastie avec cette secte populaire, de l'appeler dans ses conseils et de ne rien faire contre son avis. La raison de l'impuissance des saducéens est facile à comprendre. On ne gouverne pas les hommes avec le matérialisme ; on ne fait pas accepter le matérialisme par un peuple qui souffre et qui est opprimé, même quand on l'enseigne au nom de la religion. On comprend aussi pourquoi le Saducéisme était la doctrine favorite des riches et des puissants. Ceux que la fortune a gâtés en ce monde ont peu de temps de reste pour penser à l'autre, et ne sont point pressés de perdre leurs avantages et leurs peines en transportant ailleurs la véritable existence de l'homme. N'est-ce pas contre les saducéens qu'a été prononcée cette parole : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. » Au reste la conduite des saducéens était parfaitement d'accord avec leurs principes. Uniquement attentifs à conserver leurs positions et leurs

richesses, ils étaient toujours avec le plus fort, par conséquent avec le gouvernement romain, contre l'insurrection nationale de leur pays. Leurs biens une fois détruits par le désastre général, leur secte n'avait plus aucune raison d'être et a cessé d'exister.

Dans l'ordre politique l'influence des esséniens n'était pas beaucoup plus grande, mais par des raisons opposées. Complètement détachés de tous les intérêts de ce monde ; n'ayant ni famille, ni propriété et regardant tous les hommes comme égaux, ils ne pouvaient pas accorder une grande place dans leurs cœurs à l'amour de la patrie, ni attacher beaucoup d'importance à vivre sous un gouvernement plutôt que sous un autre. Que leur importait la terre, ayant les yeux toujours levés vers le ciel? D'ailleurs la charité qui animait toutes leurs actions leur *défendait* de lutter à main armée, et leur dogme fataliste qui confie à Dieu seul la conduite des événements d'ici-bas, leur persuadait que la lutte était inutile. Aussi était-ce une de leurs maximes, que tout pouvoir vient de Dieu : *Omnis potestas ex Deo* (1). Ils n'admettaient que la résistance passive, quand on voulait les contraindre à une action réprouvée par leur conscience ; mais alors rien au monde ne pouvait les faire céder. « Ils ont souffert, dit Josèphe (2), le fer et le feu et vu briser tous leurs os plutôt que de prononcer la moindre parole contre leur législateur ou de manger des viandes qui leur sont défendues, sans qu'au milieu de tant de tourments ils aient répandu une seule larme ou proféré le moindre mot dans le but de fléchir la cruauté de leurs bourreaux. » Nous rencontrons cependant dans la guerre contre les romains, un essénien du nom de Jean, qui, chargé de la défense d'une partie du

(1) Josèphe, *Guerre des Juifs*, liv. XXII, ch. 8.

(2) *Ubi supra.*

territoire, périt les armes à la main sous les murs d'Ascalon; mais c'est une exception qui confirme la règle.

Tout ce qu'il y avait donc d'activité, d'énergie, de patriotisme, de vie politique dans le peuple juif, s'était réfugié chez les pharisiens. Eux seuls, en effet, également éloignés du matérialisme égoïste des saducéens et du mysticisme indifférent, du fatalisme moral des esséniens, ils admettaient en même temps l'idée de la Providence et la liberté humaine, l'espérance d'une vie future et les devoirs de la vie présente, l'amour du genre humain et l'amour de la patrie. Sans doute ce dernier sentiment l'a souvent emporté dans leurs cœurs sur le premier; sans doute d'une religion dont le dogme et la morale sont universels, ils ont voulu faire comme une propriété nationale, en la surchargeant de prescriptions et de cérémonies innombrables, en l'entourant de ces mille clôtures que leur tradition recommande, et surtout en invoquant l'élection d'Israël; mais cette exagération même a fait leur popularité et leur force: car si l'on ne gouverne pas les hommes avec le matérialisme, il n'est pas vrai non plus qu'on défende les nations avec des idées purement abstraites, qui tendent à les confondre. Depuis le jour où ils ont paru sur la scène, le peuple n'a pas cessé d'être avec eux, et ils n'ont pas cessé d'être avec le peuple. Ils l'ont défendu contre l'autorité absolue des princes hasmonéens en demandant la séparation de la royauté et du sacerdoce, ou, comme on dirait aujourd'hui, du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel; et en perfectionnant l'institution jusque-là très-obscure du grand Sanhedrin, dont ils firent à la fois une assemblée politique, une haute-cour de justice et un concile permanent (1). Ils ont résisté avec lui à la

(1) Le grand Sanhedrin, ou plus exactement le grand *Synedrium* (συνέδριον) a été institué à l'imitation des soixante-dix anciens que

tyrannie d'Hérode, le roi étranger, élevé par l'étranger, l'ennemi juré de leurs institutions, et lui ont refusé courageusement, au nombre de six mille, le serment de fidélité. Enfin quand la domination romaine atteignit aux dernières limites de l'outrage, de la spoliation et de la violence, ils entraînèrent la nation entière dans cette insurrection héroïque qui est un des faits les plus mémorables et les plus glorieux de l'antiquité. Mais au point de vue politique, comme au point de vue religieux, les pharisiens se divisaient en plusieurs classes. Les uns, comme Josèphe, qui, investi du commandement de Gamala et de la Galilée, a joué un rôle très-actif dans la guerre dont il a raconté l'histoire, étaient très-favorables aux moyens de conciliation et ne nourrissaient point d'autre ambition que de conserver à leur pays son existence nationale. Les autres, qu'on a appelés du nom de *zélateurs*, formaient un parti démocratique et exalté, qu'on peut faire remonter à Judas le galiléen et à Sadok, Ils ne souffraient point d'intermédiaire entre l'homme et Dieu, ne reconnaissaient ni hiérarchie ni autorité en-dehors et au-dessus du peuple, exigeaient que le peuple en tout temps s'appartînt à lui-même, conféraient par la voix du sort toutes les charges et les dignités, même celle de grand-prêtre, et étaient prêts, nous dit Josèphe, à souffrir tous les tourments plutôt que de donner à un de leurs semblables le nom de seigneur et de maître (1). A la tête de ce parti violent étaient des chefs encore plus violents; un Jean de Gischala,

Moïse associa à son pouvoir. Il était formé cependant de soixante-onze membres, y compris le président, qui prenait le titre de prince ou de *Nassi*, et du vice-président appelé *Ab-beth-din*, c'est-à-dire le chef du tribunal. Les membres étaient choisis dans toutes les classes de la société et ne devaient pas produire d'autres titres que leurs vertus et leurs lumières.

(1) *Antiquités*, liv. XVIII, ch. 2.

un Simon, fils de Gioras, un Eléazar, fils de Simon, qui, appelant la terreur au secours de leur patriotisme, et se croyant tout permis pour le salut public, faisaient donner la mort, par le bras des sicaires ou des farouches Iduméens, à tous ceux qui étaient soupçonnés, soit à cause de leur fortune, soit à cause de leur rang ou de la modération de leur caractère, de désirer un accommodement avec les romains. Mais s'il est juste de flétrir leurs crimes, trop souvent imités dans des circonstances semblables, même chez les peuples les plus civilisés, il est impossible qu'on n'admire pas l'indomptable énergie de leur dévouement et de leur foi. Si Simon et Jean, demandant grâce pour leur vie, et servant d'ornement au triomphe de Titus, n'ont pas soutenu leur rôle jusqu'à la fin, comment ne pas reconnaître des âmes de héros dans Eléazar et ses compagnons qui, enfermés dans Masada avec la certitude de succomber, se donnent la mort les uns aux autres, après l'avoir donnée à leurs femmes et à leurs enfants, pour se sauver eux-mêmes de la honte de l'esclavage et leurs chastes compagnes de la brutalité du vainqueur? Telle était la puissance du pharisaïsme considéré dans ses traits les plus essentiels et les plus généraux, que lui seul est resté debout après la destruction complète de la nationalité juive, et nous allons le trouver maintenant sur une autre scène, portant un autre nom, mais toujours animé par le même esprit, toujours armé de la même autorité et soutenu par la même espérance.

Ad. FRANCK.

(La suite à une prochaine livraison.)

RAPPORT

SUR LES MÉMOIRES ENVOYÉS POUR CONCOURIR AU PRIX

CONCERNANT

L'Histoire de la condition des classes agricoles en France,

DEPUIS LE XIIIe SIÈCLE JUSQU'A LA RÉVOLUTION DE 1789,

PAR M. GUIZOT.

(Lu dans la séance du 30 avril 1853.)

La section d'histoire m'a chargé de rendre compte à l'Académie des résultats du concours qu'elle a ouvert en 1847 sur la condition des classes agricoles en France, depuis le XIIIe siècle jusqu'à la révolution de 1789. Ce concours a déjà occupé l'Académie; mais lorsqu'elle eut à le juger pour la première fois, en 1850, il n'avait produit qu'un seul mémoire auquel, malgré des mérites réels, l'Académie ne crut pas devoir décerner le prix. Elle prorogea le concours. Il a produit cette année quatre mémoires dont plusieurs sont de longs et savants ouvrages dignes, à des titres divers et à des degrés inégaux, de l'attention et de l'estime de l'Académie.

La question était posée en ces termes :

« Rechercher quelle a été en France la condition des classes agricoles depuis le XIIIe siècle jusqu'à la révolution de 1789. Indiquer par quels états successifs elles ont

passé, soit qu'elles fussent en plein servage, soit qu'elles eussent un certain degré de liberté, jusqu'à leur entier affranchissement. Montrer à quelles obligations successives elles ont été soumises, en marquant les différences qui se sont produites, à cet égard, dans les diverses parties de la France, et en se servant des écrits des jurisconsultes et des textes des coutumes anciennes et réformées, générales et locales, imprimées et manuscrites, de la législation royale et des écrits des historiens, ainsi que des titres et des baux anciens qui pourraient jeter quelque jour sur la question. »

Ce programme ne se bornait pas à poser avec précision la question; il indiquait en même temps aux concurrents les moyens de la résoudre. Les lois, écrites ou coutumières, qui règlent d'une manière générale la *condition* des personnes et des classes diverses; les actes de la vie privée, tels que les contrats de tout genre, qui attestent cette condition dans ses applications individuelles et quotidiennes; les récits des historiens qui, à côté des monuments de l'état des personnes, placent les événements où s'est manifestée leur destinée réelle, telles sont en effet les sources où la solution d'un semblable problème doit être cherchée et obtenue. Les concurrents dont l'Académie est appelée aujourd'hui à juger les travaux n'ont pas fait tous, de ces sources diverses, un égal usage, ni avec le même succès.

L'auteur du mémoire n° 1, qui a pour devise :

O fortunatos nimium sua si bona norint,
Agricolas !

a peu étudié soit la législation, écrite ou coutumière, soit les actes et les monuments de la vie privée. C'est surtout dans les récits des historiens qu'il a puisé et les faits

qu'il retrace et les considérations qu'il en déduit. Et comme les récits des historiens sont toujours plus vagues et plus douteux que les lois et les contrats, il en résulte que les idées comme les recherches de l'auteur de ce mémoire manquent souvent de précision et de preuves. C'est un long tableau des misères des classes agricoles du XIIIe au XVIIIe siècle plutôt qu'un examen approfondi de leur condition et de ses vicissitudes. Tableau souvent vrai dans sa tristesse et qui atteste une grande lecture de nos historiens et des sentiments généreux, mais qui tombe, souvent aussi, dans la déclamation et la monotonie. Ni les temps ni les lieux divers n'y sont étudiés d'assez près et suffisamment distingués. On dirait que, du XIIIe au XVIIIe siècle, les souffrances des classes agricoles ont été constamment et partout à peu près les mêmes. A ce défaut de précision historique s'ajoute un grand défaut d'équité morale; l'auteur impute aux classes supérieures toutes les misères des classes agricoles, ne voyant, d'une part que malheurs causés par le mauvais vouloir et les mauvaises passions des maîtres, de l'autre qu'iniquité et oppression préméditées. Toutes les puissances sociales, la féodalité laïque d'abord, puis l'Église, puis la Royauté elle-même sont tour à tour l'objet de ses accusations excessives et indistinctes. Singulière contradiction avec la devise de son mémoire! Si les vues de l'auteur étaient justes, les laboureurs de France, du XIIIe au XVIIIe siècle, auraient eu beau connaître les biens naturels de leur condition, ils n'en auraient pas été plus heureux; car, à l'en croire, ils n'avaient eux-mêmes aucune influence sur leur destinée, et ils vivaient absolument à la merci des plus durs oppresseurs.

En rendant justice à l'instruction et aux intentions libérales qui se manifestent dans ce mémoire, la section ne

croit devoir faire, à son sujet, à l'Académie aucune proposition particulière.

Le mémoire n° 3, dont la devise est une phrase du président La Barre, dans son *Formulaire des Eslus* : « Toujours faut-il vivre, et, quelque disette qu'il y ait, ensemencer, planter et cultiver ; toutes lesquelles choses le peuple ne peut faire sans avoir de quoi et sans espérance du futur, » est un travail considérable, plein d'une érudition étendue, et puisée aux sources diverses que l'Académie, dans son programme, avait elle-même ouvertes aux concurrents. Les lois générales, les coutumes locales, les actes et contrats de tout genre qui révèlent la vie privée, les récits des historiens, les chroniques des provinces et des villes y sont tour à tour invoqués à l'appui des vues, souvent ingénieuses, de l'auteur. Il a donné au côté économique de la question, c'est-à-dire au rôle qu'ont joué, dans les vicissitudes de l'état des personnes, le travail et le développement des richesses créées par le travail, une attention constante et qui ne manque pas de profondeur. Quelquefois même il pénètre plus avant que ses concurrents dans certaines parties, obscures et un peu détournées, du sujet ; en sorte que son ouvrage est en même temps complet quant à l'ensemble, et curieux par des détails ailleurs ignorés ou négligés. Par malheur les idées générales qui percent dans ce travail et les résultats généraux que l'auteur tire des faits sont extrêmement vagues et confus ; les classifications et les décompositions, les divisions et les subdivisions s'y multiplient à l'infini et forment une sorte de labyrinthe où manquent souvent et le fil et la lumière dont l'esprit aurait besoin pour y avancer et pour en sortir. Le style est encore plus vague et plus confus que les idées, et chargé en outre d'une multitude d'expressions et de tournures si obscures, si

affectées ou si incorrectes que la lecture en devient un véritable et fatigant travail. La section a regretté que ces défauts ne lui permissent pas de demander à l'Académie, pour cet ouvrage très-recommandable au fond, une distinction officielle, et elle m'a chargé d'en mentionner les mérites dans ce rapport sans vous proposer rien de plus.

Le mémoire n° 4, qui a pour devise cette phrase de Salvien : *Si respicias quod habent, egere reperies; si respicias quod dependunt, abundare arbitreris*, est beaucoup plus court que les trois autres, trop court pour l'importance du sujet dont certaines parties y sont ou presque entièrement omises, ou superficiellement traitées. En revanche l'auteur a bien compris la place que devait tenir, dans un tel travail, le côté économique de la question, et il s'est appliqué à étudier l'influence qu'avaient exercée, sur la condition des classes agricoles, le développement progressif et la distribution du travail et de la richesse. Il a de plus saisi avec sagacité l'analogie qui existait, sous le régime féodal, entre les rapports des laboureurs, vilains ou même serfs, avec leurs seigneurs propriétaires du sol, et les rapports de ces mêmes propriétaires entre eux, à titre de suzerains et de vassaux. Malgré la profonde diversité des conditions sociales, ces deux genres de relations et les divers services qui y étaient attachés se tenaient et se ressemblaient à certains égards, et cette ressemblance a exercé, sur l'état des classes agricoles, une influence réelle que l'auteur du mémoire n° 4 a bien comprise et expliquée, quoiqu'en lui attribuant trop d'étendue. Le style de ce mémoire est clair, rapide et simple, avec un peu trop de familiarité et de négligence. La section a pensé que, sans devenir de la part de l'Académie, l'objet d'une distinction particulière, il méritait, comme le mémoire n° 3, d'être mentionné honorablement dans ce rapport.

Le mémoire n° 2 a pour devise :

Libertas, quæ sera tamen respexit inertem,
Respexit tandem et longo post tempore venit.

C'est celui qui avait déjà été présenté au concours en 1850, et auquel l'Académie, tout en lui accordant beaucoup d'estime, n'avait pas cru devoir décerner le prix. L'auteur a complètement refondu et considérablement augmenté son travail. Tel qu'il est aujourd'hui, c'est vraiment une histoire de la condition des classes agricoles, du XIIIe au XVIIIe siècle; histoire puisée, avec une érudition aussi exacte que variée, à toutes les sources diverses où l'on en peut découvrir les éléments, suivie d'époque en époque dans le développement successif des faits, et partout ramenée à des résultats précis et positifs. Le style en est clair, naturel et correct sans ornements. Peut-être l'auteur s'est-il trop rigoureusement renfermé dans la recherche et l'exposition des faits ; les lois morales qui président à l'enchaînement des faits, et qui les gouvernent en les liant entre eux, sont elles-mêmes des faits qui ne sont, il est vrai, écrits nulle part, que l'érudition ne rencontre point dans ses études, et que l'esprit philosophique ne recherche qu'avec un grand péril de précipitation et d'erreur, mais qui n'en subsistent pas moins et qui doivent être saisis et mis en scène pour que l'histoire soit complète et vivante. De même que la description anatomique la plus exacte du corps humain ne serait point le portrait de l'homme et de sa vie, de même le recueil le plus complet des faits consignés dans les documents historiques n'est point l'histoire, qui est la vie de l'humanité. Il faut porter, au sein de ces faits, le lien et le mouvement cachés qui les unissent et les fécondent, et qui en sont les lois providentielles. Sous ce rapport, le mémoire n° 2 est incomplet, et il en résulte une certaine sécheresse

qui rend cette exposition savante de la condition des classes agricoles moins intéressante et moins lumineuse qu'elle ne pourrait l'être. La section pense qu'il appartient et qu'il convient à l'Académie des sciences morales et politiques de signaler cette lacune ; mais elle n'en rend pas moins pleine justice aux rares mérites de ce mémoire où la science solide et la bonne critique sont très-heureusement réunies, et elle vous propose, à l'unanimité, de lui décerner le prix.

GUIZOT.

MÉMOIRE

SUR L'INFLUENCE LITTÉRAIRE

DES

RÉFUGIÉS PROTESTANTS DE FRANCE EN HOLLANDE

PAR M. CH. WEISS.

De tous les pays qui servirent d'asyle aux réfugiés protestants de France, aucun n'en reçut des essaims plus nombreux que la république de Hollande. Aussi Bayle l'appelle-t-il la *grande arche des fugitifs*. L'abbé de Caveirac, qui n'est pas suspect d'exagération, estimait leur nombre à 55,000. Un agent du comte d'Avaux, admis dans la confidence de Claude et des principaux chefs du refuge, écrivit en 1686 que les listes de ces exilés volontaires montaient à près de 75,000 hommes. Mais l'émigration continua plusieurs années encore, si bien qu'à la fin du XVII[e] siècle des quartiers entiers d'Amsterdam, de Rotterdam et de La Haye étaient peuplés de Français proscrits pour cause de religion.

En Hollande, comme dans les autres pays de refuge, les émigrés protestants exercèrent une puissante influence sous le rapport de la politique et de la guerre, de l'indus-

trie et du commerce, de la littérature et de la religion. Nous nous proposons, dans ce mémoire, de les apprécier sous le dernier de ces trois points de vue distincts.

Depuis la révocation de l'édit de Nantes, la France calviniste, privée de ses académies, ne comptait plus dans son sein de grands écrivains, et ne possédait plus le moyen d'en former de nouveaux. Au commencement du XVIII[e] siècle, des provinces entières manquaient de temples et de pasteurs. D'autres ne possédaient que des ministres sans instruction, nommés irrégulièrement dans les assemblées du désert, et qui se recommandaient moins par leur talent oratoire que par un zèle indomptable qui leur faisait affronter le martyre. Mais une colonie de prédicateurs et de savants s'était retirée en *Hollande*. Elle y avait trouvé le repos et la liberté, la considération et l'honneur, et de là elle travaillait sans relâche à maintenir la foi et à répandre les lumières dans la patrie malheureuse qu'elle avait été forcée d'abandonner. Depuis la dragonnade jusqu'au règne de Louis XVI, la Hollande fut le foyer le plus ardent du protestantisme français. Il rayonna de là en France, en Angleterre, en Allemagne; mais ce fut principalement sur les Provinces-Unies elles-mêmes qu'il exerça une action puissante. Il y retrempa l'Eglise wallonne, y propagea ou du moins y accéléra la propagation de la langue française, et communiqua aux lettres et aux sciences une impulsion salutaire, dont cette contrée se ressent encore aujourd'hui.

Les communautés wallonnes créées dans la seconde moitié du seizième siècle, et qui tendaient de plus en plus à perdre leur caractère propre et à se fondre dans la population néerlandaise, furent rajeunies, pour ainsi dire, et ranimées par l'arrivée des réfugiés. Les colonies de Rotterdam, de Nimègue et de Tholen étaient prêtes à

disparaître : elles leur dûrent leur conservation. Celle d'Amsterdam eût été assez nombreuse et assez forte pour défendre sa nationalité contre le flot envahisseur de la langue hollandaise : elle n'en reçut pas moins un grand accroissement et un nouvel élément de durée de l'adjonction de tant de milliers de nouveaux fugitifs.

Avant la révocation, les communautés wallonnes manquaient de pasteurs. Le gouvernement de Louis XIV pourvut amplement à ce besoin. La seule colonie d'Amsterdam se fortifia de l'arrivée de seize prédicateurs bannis, et des autres ministres chassés de France, plus de deux cents se répandirent dans toutes les villes des Provinces-Unies. C'était l'élite du clergé protestant de ce royaume; car, il faut le dire, un certain nombre de pasteurs avaient cédé aux séductions et aux piéges, et embrassé la religion catholique pour ne pas quitter leur patrie. Ceux qui se résignèrent à l'exil étaient des hommes courageux et fermes, qui avaient su résister aux promesses et aux menaces, et qui imposaient désormais autant par l'autorité de leur exemple que par celle de leur parole. Issus pour la plupart de familles nobles ou de la haute bourgeoisie, ils étaient également habitués au commerce avec les grands et avec les petits. Egaux des uns par leur naissance, ils savaient se mettre au niveau des autres par une familiarité naturelle et facile, et ils présidaient à leurs soins pastoraux avec une dignité consciencieuse à laquelle on n'était pas accoutumé dans les anciennes communautés wallonnes. Pendant tout le XVIIIe siècle, dans toutes les villes où l'on rencontrait des réfugiés ou des descendants de réfugiés français, les noms de ces premiers ministres n'étaient prononcés qu'avec respect et vénération.

L'influence qu'ils exercèrent sur la réforme de la pré-

trie et du commerce, de la littérature et de la religion. Nous nous proposons, dans ce mémoire, de les apprécier sous le dernier de ces trois points de vue distincts.

Depuis la révocation de l'édit de Nantes, la France calviniste, privée de ses académies, ne comptait plus dans son sein de grands écrivains, et ne possédait plus le moyen d'en former de nouveaux. Au commencement du XVIIIe siècle, des provinces entières manquaient de temples et de pasteurs. D'autres ne possédaient que des ministres sans instruction, nommés irrégulièrement dans les assemblées du désert, et qui se recommandaient moins par leur talent oratoire que par un zèle indomptable qui leur faisait affronter le martyre. Mais une colonie de prédicateurs et de savants s'était retirée en *Hollande*. Elle y avait trouvé le repos et la liberté, la considération et l'honneur, et de là elle travaillait sans relâche à maintenir la foi et à répandre les lumières dans la patrie malheureuse qu'elle avait été forcée d'abandonner. Depuis la dragonnade jusqu'au règne de Louis XVI, la Hollande fut le foyer le plus ardent du protestantisme français. Il rayonna de là en France, en Angleterre, en Allemagne; mais ce fut principalement sur les Provinces-Unies elles-mêmes qu'il exerça une action puissante. Il y retrempa l'Eglise wallonne, y propagea ou du moins y accéléra la propagation de la langue française, et communiqua aux lettres et aux sciences une impulsion salutaire, dont cette contrée se ressent encore aujourd'hui.

Les communautés wallonnes créées dans la seconde moitié du seizième siècle, et qui tendaient de plus en plus à perdre leur caractère propre et à se fondre dans la population néerlandaise, furent [illegible] ainsi dire, et ranimées par l'arrivée de[illegible] colonies de Rotterdam, de N[illegible] prêtes à

disparaître : elles leur dûrent leur conservation. Celle d'Amsterdam eût été assez nombreuse et assez forte pour défendre sa nationalité contre le flot envahisseur de la langue hollandaise : elle n'en reçut pas moins un grand accroissement et un nouvel élément de durée de l'adjonction de tant de milliers de nouveaux fugitifs.

Avant la révocation, les communautés wallonnes manquaient de pasteurs. Le gouvernement de Louis XIV pourvut amplement à ce besoin. La seule colonie d'Amsterdam se fortifia de l'arrivée de seize prédicateurs bannis, et des autres ministres chassés de France, plus de deux cents se répandirent dans toutes les villes des Provinces-Unies. C'était l'élite du clergé protestant de ce royaume ; car, il faut le dire, un certain nombre de pasteurs avaient cédé aux séductions et aux piéges, et embrassé la religion catholique pour ne pas quitter leur patrie. Ceux qui se résignèrent à l'exil étaient des hommes courageux et fermes, qui avaient su résister aux promesses et aux menaces, et qui imposaient désormais autant par l'autorité de leur exemple que par celle de leur parole. Issus pour la plupart de familles nobles ou de la haute bourgeoisie, ils étaient également habitués au commerce avec les grands et avec les petits. Egaux des uns par leur naissance, ils savaient se mettre au niveau des autres par une familiarité naturelle et facile, et ils présidaient à leurs soins pastoraux avec une dignité consciencieuse à laquelle on n'était pas accoutumé dans les anciennes communautés wallonnes. Pendant tout le XVIIIe siècle, dans toutes les villes où l'on rencontrait des réfugiés ou des descendants de réfugiés français, les noms de ces premiers ministres n'étaient prononcés qu'avec respect et vénération.

L'influence qu'ils exercèrent sur la réforme de la pré-

dication fut leur premier titre d'honneur. Pour en apprécier la portée, il suffit de comparer leurs discours avec ceux des pasteurs wallons ou néerlandais. La différence est immense. L'éloquence de la chaire était parvenue en France au plus haut degré de perfection dans les deux Eglises qui se disputaient l'empire des consciences, et plusieurs des ministres exilés étaient à peine inférieurs à Bossuet, et certainement supérieurs à Massillon, à Bourdaloue et à Fléchier. Les communautés wallonnes n'avaient pas d'orateurs qui leur fussent comparables. Quant à la prédication néerlandaise, elle était savante, mais monotone et sans vie. Aussi les Eglises françaises furent-elles fréquentées non-seulement par les réfugiés, mais aussi par les descendants des familles wallonnes, et par tous ceux des Hollandais qui avaient étudié la langue française et auxquels l'éducation avait communiqué un goût plus pur et des besoins littéraires plus élevés. Dans beaucoup de villes, les magistrats assistaient presque régulièrement au prêche. Un assez grand nombre de Hollandais se réunirent même aux communautés françaises, et compensèrent ainsi les pertes qu'éprouvaient les colonies nouvelles par l'abandon de ceux de leurs membres qui s'attachaient aux Eglises nationales.

Cette supériorité de la prédication française se maintint longtemps, grâce peut-être à un usage particulier aux Eglises du refuge dans les Provinces-Unies. Les fonctions pastorales s'y transmettaient habituellement du père au fils, et tendaient à devenir héréditaires dans les mêmes familles. Ainsi se formèrent, comme chez les anciens Hébreux, de véritables races sacerdotales, les Chaufepié originaire du Poitou, les Mounier du Périgord, les Delprat de Moutauban, les Saurin de Nîmes. Une foule de pasteurs issus de ces illustres ancêtres remplirent tour à tour

les chaires d'Amsterdam, de La Haye, de Rotterdam, de Leyde, d'Harlem, et contribuèrent à conserver à ces Eglises le prestige que leur avait donné le talent de leurs premiers fondateurs. Toutefois l'éloignement forcé dans lequel ils vivaient de leur ancienne patrie, et l'impossibilité d'imiter les grands modèles de l'Eglise catholique de France, les rendirent à la longue inférieurs à leurs devanciers. Mais cette déchéance tardive fut précédée d'une véritable révolution dans la prédication wallonne et dans la prédication hollandaise, qui se modela entièrement sur celle de France et sut conserver depuis un rang élevé.

L'orateur le plus brillant du refuge, Jacques Saurin, appartient à la seconde période de l'émigration. Né à Nîmes en 1677, il suivit bientôt à Genève son père contraint de fuir pour cause de religion, et commença dans cette ville des études sérieuses, mais interrompues au bout de peu de temps par le désir de s'illustrer dans la carrière des armes. Il avait à peine quinze ans, lorsqu'il entra dans le régiment formé par le marquis de Ruvigny et levé pour le service du duc de Savoie, alors engagé dans la coalition européenne contre Louis XIV. Après la défection de ce prince, il retourna à Genève et y compléta son éducation religieuse. Dès ce moment, les exercices oratoires du jeune étudiant attiraient de nombreux auditeurs : un jour même, on fut obligé d'ouvrir la cathédrale à la foule accourue pour l'entendre. A peine consacré au ministère, il fut nommé ministre de l'Eglise française de Londres, où le célèbre prédicateur anglais Tillotson, qu'il prit pour modèle, donna le dernier degré de perfection à son admirable talent. Ce fut peut-être alors qu'Abbadie, l'entendant pour la première fois, s'écria : « Est-ce un homme ou un ange qui parle ? » Appelé à La Haye en 1705, avec le titre de ministre extraordinaire de

la communauté française des nobles, il y prêcha avec un immense succès. Par l'étendue de ses connaissances, l'élévation de ses pensées, l'élan de son imagination, la force de ses arguments, la méthode lumineuse de son exposition, la pureté de son style, la propreté et la vigueur de ses expressions, il produisait l'impression la plus vive sur les flots des réfugiés qui se pressaient dans l'enceinte trop étroite du temple. L'élite de la population hollandaise de cette ville, les Heinsius, les van Haren, les hommes d'Etat qui tenaient alors dans leurs mains les destinées de l'Europe, accouraient pour l'entendre et joignaient leur témoignage approbateur à celui des Français. Il n'y avait pas jusqu'à la sérénité de son noble visage, jusqu'à la clarté de sa voix sonore et vibrante, jusqu'à ce mélange de ferveur génevoise et d'ardeur méridionale, qui ne contribuassent à transporter les nombreux auditeurs qui affluaient à ses sermons.

Saurin excellait surtout dans ses prières solennelles par lesquelles il aimait à clore ses discours. Il y déployait un don de supplication que l'on n'avait encore vu chez aucun autre prédicateur. On peut en juger par un passage célèbre de son discours sur les *dévotions passagères*, prononcé dans la solennité religieuse du premier jour de l'an 1710. Arrivé à la péroraison, il adresse des vœux à toutes les catégories de fidèles qui remplissent le temple : aux magistrats de la république, aux ambassadeurs des puissances alliées, aux ministres de l'Eglise, aux pères et mères de famille, aux hommes de guerre, aux jeunes gens, aux vieillards, aux réfugiés et au monarque auteur de tant de calamités. Ce passage, nous le croyons, mérite d'être rangé parmi les chefs-d'œuvre les plus accomplis de l'éloquence sacrée.

« Après avoir écouté nos exhortations, recevez nos

vœux. D'abord je me tourne vers les murs de ce palais, où se forment ces lois d'équité et de justice qui font la gloire et la félicité de ces provinces....... Nourriciers de l'Eglise, nos maîtres et nos souverains, Dieu veuille affermir ce pouvoir que vous soutenez avec tant de gloire! Dieu veuille maintenir entre vos mains les rênes de cette république que vous conduisez avec tant de sagesse et avec tant de douceur!......

« Je me tourne aussi vers vous, illustres personnages, qui représentez dans ces provinces les premières têtes du monde chrétien, et qui faites voir en quelque manière, au milieu de cette assemblée, des princes, des électeurs, des républiques, des rois; Dieu veuille ouvrir tous ses trésors en faveur de ces hommes sacrés, qui sont des dieux sur la terre, et dont vous portez l'auguste caractère; et, pour leur faire soutenir dignement le poids du pouvoir suprême, Dieu veuille leur conserver des ministres tels que vous êtes, qui sachent faire aimer et craindre tout ensemble l'autorité souveraine!.....

« Nous vous bénissons aussi, sacrés lévites du Seigneur, ambassadeurs du Roi des rois, ministre de la nouvelle alliance, qui portez écrits sur vos fronts *la sainteté à l'Eternel*, et sur vos poitrines *les noms des enfants d'Israël* (1). Et vous, conducteurs de ce troupeau, qui êtes comme associés avec nous dans l'œuvre du ministère, Dieu veuille vous animer du zèle de sa maison!......

« Recevez nos vœux, pères et mères de famille, heureux de vous voir renaître en d'autres vous-mêmes, plus heureux encore de mettre dans l'assemblée des premiers-nés ceux que vous mîtes dans cette vallée de misères! Dieu veuille que vous fassiez de vos maisons des sanc-

(1) Exode XXVIII, 29 et 36.

tuaires à sa gloire, et de vos enfants des offrandes à celui qui est le *Père des esprits* et le *Dieu de toute chair* (1).

« Recevez nos vœux, gens de guerre, vous qui, après tant de combats, êtes appelés à de nouveaux combats encore; vous qui, après être échappés à tant de périls, voyez une nouvelle carrière de périls qui vous est ouverte encore : puissiez-vous avoir le Dieu des batailles combattant sans cesse pour vous! puissiez-vous voir la victoire constamment attachée à vos pas! puissiez-vous, en terrassant l'ennemi, faire l'épreuve de cette maxime du sage, que *celui qui maîtrise son cœur vaut mieux que celui qui prend des villes* (2)!

« Recevez nos vœux, jeunes gens: puissiez-vous être à jamais préservés de la contagion de ce monde, dans lequel vous venez d'entrer! puissiez-vous vouer à votre salut le temps précieux dont vous jouissez! puissiez-vous vous souvenir de votre *Créateur pendant les jours de votre jeunesse* (3)!

« Recevez nos vœux, vieillards, qui avez déjà un pied dans le tombeau, disons plutôt déjà *votre cœur* au ciel, *là où est votre trésor* (4); puissiez-vous voir l'*homme intérieur fortifié*, à mesure que l'*extérieur se détruit* (5)! puissiez-vous voir, réparées par les forces de votre âme, les faiblesses de votre corps, et les portes des tabernacles éternels s'ouvrir, lorsque la maison de poussière croulera sous ses fondements!

« Recevez nos vœux, contrées désolées, qui êtes depuis tant d'années le théâtre sanglant de la plus sanglante

(1) Hébr. XII, 9. Nomb. XVI, 22.
(2) Proverb. XVI, 32.
(3) Ecclés. XI, 3.
(4) Matth. VI, 21.
(5) 2 Cor. VI, 16.

guerre qui fut jamais; puisse l'épée de l'Eternel, *enivrée de tant de sang*, *rentrer* enfin *dans le fourreau* (1)! Puisse l'ange exterminateur, qui ravage vos campagnes, arrêter enfin ses exécutions sanguinaires...... puisse la rosée du ciel succéder à cette pluie de sang qui vous couvre depuis tant d'années!

« Nos vœux sont-ils épuisés? hélas! dans ce jour de joie, oublierions-nous nos douleurs? Heureux habitants de ces provinces, importunés tant de fois du récit de nos misères, nous nous réjouissons de votre prospérité, refuseriez-vous votre compassion à nos maux? Et vous, *tisons retirés du feu* (2), tristes et vénérables débris de nos malheureuses Eglises, mes chers frères que les malheurs du temps jetèrent sur ces bords, oublierons-nous les malheureux restes de nous-mêmes? Gémissements de captifs, sacrificateurs sanglotants, vierges dolentes, fêtes solennelles interrompues, chemins de Sion couverts de deuil, apostats, martyrs, sanglants objets, tristes complaintes, émouvez tout cet auditoire! *Jérusalem, si je t'oublie, que ma droite s'oublie elle-même; que ma langue s'attache à mon palais si je ne me souviens de toi, si je ne fais de toi le principal sujet de ma joie* (3). *Jérusalem, que la paix soit dans tes murs, et la prospérité dans tes palais! Pour l'amour de mes frères et de mes amis, je prierai pour ta paix* (4). Dieu veuille être touché, sinon de l'ardeur de nos vœux, du moins de l'excès de nos misères; sinon des malheurs de notre fortune, du moins de la désolation de ses sanctuaires; sinon de ces corps que nous traînons partout l'univers, du moins de ces âmes qu'on nous enlève! »

(1) Jér. XLVII, 6.
(2) Amos. IV, 2.
(3) Ps. CXXXVII, 5 et 6.
(4) Ps. CXXII, 7 et 8.

Ce retour sur la persécution des protestants de France ramène sa pensée sur le monarque persécuteur. Il s'arrête un instant. Le silence et l'attention redoublent. On s'attend à un cri de colère; mais la religion arrête la malédiction déjà placée sur ses lèvres, et en fait descendre des paroles de pardon et une prière sublime :

« Et toi, prince redoutable que j'honorai jadis comme mon roi, et que je respecte encore comme le fléau du Seigneur, tu auras aussi part à mes vœux. Ces provinces que tu menaces, mais que le bras de l'Etérnel soutient; ces climats que tu peuples de fugitifs, mais de fugitifs que la charité anime; ces murs qui renferment mille martyrs que tu as faits, mais que la foi rend triomphants, retentiront encore de bénédictions en ta faveur. Dieu veuille faire tomber le bandeau fatal qui cache la vérité à ta vue! Dieu veuille oublier ces fleuves de sang dont tu as couvert la terre, et que ton règne a vu répandre? Dieu veuille effacer de son livre les maux que tu nous as faits, et, en récompensant ceux qui les ont soufferts, pardonner à ceux qui les ont fait souffrir! Dieu veuille qu'après avoir été pour nous, pour l'Eglise, le ministre de ses jugements, tu sois le dispensateur de ses grâces et le ministre de ses miséricordes!

« Je reviens à vous, mes frères; je vous comprends dans tous mes vœux! Dieu veuille faire descendre son esprit sur cette assemblée! Dieu veuille que cette année soit pour nous tous une année de bienveillance, une préparation à l'éternité.... Mais il ne suffit pas de vous souhaiter ces biens, il faut vous les procurer, il faut les puiser à la source. Il ne suffit pas qu'un homme mortel ait fait des vœux en votre faveur, il faut en demander la ratification au *Dieu bienheureux* (1); il faut aller jusqu'au trône

(1) Tim. VI, 15.

de Dieu même, lutter avec le Dieu fort, le forcer, par nos prières et par nos larmes, et ne le point *laisser aller qu'il ne vous ait bénis* (1). Magistrats, peuple, soldats, citoyens, pasteurs, troupeau, venez, fléchissons le genou devant le monarque du monde ! Et vous, volées d'oiseaux, soucis rongeants, soins de la terre, éloignez-vous et ne troublez point notre sacrifice (2). »

Souvent les réfugiés étaient livrés au découragement et au désespoir. Ils doutaient de la Providence et se plaignaient du malheur qui semblait s'attacher à leurs pas. Saurin, dans son sermon prononcé pour le jeûne à l'ouverture de la campagne de 1706, qui fut si funeste à Louis XIV, essaie, avec une hardiesse dont la prédication chrétienne n'offrait aucun exemple, de les convaincre de leur tort et de justifier Dieu. L'exorde de ce discours est d'une grande majesté :

« Je vous conjure par les murailles de ce temple qui subsistent encore, mais que l'ennemi veut renverser, par l'intérêt de vos femmes, de vos enfants dont la perte est déjà préparée, par l'amour que vous devez à la religion et à l'Etat, au nom de nos souverains, de nos généraux, de nos soldats, dont la prudence et la valeur ne peuvent que manquer de succès sans le secours du Tout-Puissant ; je vous conjure d'apporter, dans cet exercice, des esprits attentifs et des cœurs accessibles (3). »

Après ces exhortations au recueillement, il met sous les yeux des fidèles qui remplissent le temple un spectacle extraordinaire. Comme au temps du prophète Michée, l'Eternel a un procès avec son peuple. Il veut répondre

(1) Exode XXXII, 26.

(2) *Sermons de Jacques Saurin*, t. II, p. 144-146. Paris, 1829.

(3) *Sermons de Jacques Saurin*, t. VIII, p. 95.

MÉMOIRE

SUR L'INFLUENCE LITTÉRAIRE

DES

RÉFUGIÉS PROTESTANTS DE FRANCE EN HOLLANDE

PAR M. CH. WEISS.

De tous les pays qui servirent d'asyle aux réfugiés protestants de France, aucun n'en reçut des essaims plus nombreux que la république de Hollande. Aussi Bayle l'appelle-t-il la *grande arche des fugitifs*. L'abbé de Caveirac, qui n'est pas suspect d'exagération, estimait leur nombre à 55,000. Un agent du comte d'Avaux, admis dans la confidence de Claude et des principaux chefs du refuge, écrivit en 1686 que les listes de ces exilés volontaires montaient à près de 75,000 hommes. Mais l'émigration continua plusieurs années encore, si bien qu'à la fin du XVIIe siècle des quartiers entiers d'Amsterdam, de Rotterdam et de La Haye étaient peuplés de Français proscrits pour cause de religion.

En Hollande, comme dans les autres pays de refuge, les émigrés protestants exercèrent une puissante influence sous le rapport de la politique et de la guerre, de l'indus-

trie et du commerce, de la littérature et de la religion. Nous nous proposons, dans ce mémoire, de les apprécier sous le dernier de ces trois points de vue distincts.

Depuis la révocation de l'édit de Nantes, la France calviniste, privée de ses académies, ne comptait plus dans son sein de grands écrivains, et ne possédait plus le moyen d'en former de nouveaux. Au commencement du XVIIIe siècle, des provinces entières manquaient de temples et de pasteurs. D'autres ne possédaient que des ministres sans instruction, nommés irrégulièrement dans les assemblées du désert, et qui se recommandaient moins par leur talent oratoire que par un zèle indomptable qui leur faisait affronter le martyre. Mais une colonie de prédicateurs et de savants s'était retirée en Hollande. Elle y avait trouvé le repos et la liberté, la considération et l'honneur, et de là elle travaillait sans relâche à maintenir la foi et à répandre les lumières dans la patrie malheureuse qu'elle avait été forcée d'abandonner. Depuis la dragonnade jusqu'au règne de Louis XVI, la Hollande fut le foyer le plus ardent du protestantisme français. Il rayonna de là en France, en Angleterre, en Allemagne; mais ce fut principalement sur les Provinces-Unies elles-mêmes qu'il exerça une action puissante. Il y retrempa l'Eglise wallonne, y propagea ou du moins y accéléra la propagation de la langue française, et communiqua aux lettres et aux sciences une impulsion salutaire, dont cette contrée se ressent encore aujourd'hui.

Les communautés wallonnes créées dans la seconde moitié du seizième siècle, et qui tendaient de plus en plus à perdre leur caractère propre et à se fondre dans la population néerlandaise, furent rajeunies, pour ainsi dire, et ranimées par l'arrivée des réfugiés. Les colonies de Rotterdam, de Nimègue et de Tholen étaient prêtes à

disparaître : elles leur dûrent leur conservation. Celle d'Amsterdam eût été assez nombreuse et assez forte pour défendre sa nationalité contre le flot envahisseur de la langue hollandaise : elle n'en reçut pas moins un grand accroissement et un nouvel élément de durée de l'adjonction de tant de milliers de nouveaux fugitifs.

Avant la révocation, les communautés wallonnes manquaient de pasteurs. Le gouvernement de Louis XIV pourvut amplement à ce besoin. La seule colonie d'Amsterdam se fortifia de l'arrivée de seize prédicateurs bannis, et des autres ministres chassés de France, plus de deux cents se répandirent dans toutes les villes des Provinces-Unies. C'était l'élite du clergé protestant de ce royaume ; car, il faut le dire, un certain nombre de pasteurs avaient cédé aux séductions et aux piéges, et embrassé la religion catholique pour ne pas quitter leur patrie. Ceux qui se résignèrent à l'exil étaient des hommes courageux et fermes, qui avaient su résister aux promesses et aux menaces, et qui imposaient désormais autant par l'autorité de leur exemple que par celle de leur parole. Issus pour la plupart de familles nobles ou de la haute bourgeoisie, ils étaient également habitués au commerce avec les grands et avec les petits. Egaux des uns par leur naissance, ils savaient se mettre au niveau des autres par une familiarité naturelle et facile, et ils présidaient à leurs soins pastoraux avec une dignité consciencieuse à laquelle on n'était pas accoutumé dans les anciennes communautés wallonnes. Pendant tout le XVIIIe siècle, dans toutes les villes où l'on rencontrait des réfugiés ou des descendants de réfugiés français, les noms de ces premiers ministres n'étaient prononcés qu'avec respect et vénération.

L'influence qu'ils exercèrent sur la réforme de la pré-

cet apôtre aux pieds du Seigneur ! Plût à Dieu que l'idée du désespoir et l'image affreuse des tourments de l'autre vie vous remplissent d'une frayeur salutaire et vous portassent au repentir (1). »

Dans son beau sermon sur l'égalité des hommes, il emprunte à l'idée de la mort qui nous attend tous un tableau d'une effrayante énergie :

« Où vas-tu, riche qui te félicites de ce que tes champs ont foisonné, et qui dis à ton âme : Mon âme, tu as des biens amassés pour plusieurs années ; repose-toi, mange et bois, et fais bonne chère ? A la mort. Où vas-tu, pauvre qui traînes une vie languissante, qui mendies ton pain de maison en maison, qui es dans de continuelles alarmes sur les moyens de te procurer des aliments pour te nourrir et des habits pour te couvrir, toujours l'objet de la charité des uns et de la dureté des autres ? A la mort. Où vas-tu, noble qui te pares d'une gloire empruntée, qui comptes comme tes vertus les titres de tes ancêtres, et qui penses être formé d'une boue plus précieuse que le reste des humains ? A la mort. Où vas-tu, roturier qui te moques de la folie du noble, et qui extravagues toi-même d'une autre manière ? A la mort. Où vas-tu, marchand qui ne respires que l'augmentation de tes fonds et de tes revenus ? A la mort. Où allons-nous tous, mes chers auditeurs ? A la mort. La mort respecte-t-elle les titres, les dignités, les richesses ? Où est Alexandre ? où est César ? où sont les hommes dont le seul nom faisait trembler l'univers ? Ils ont été, mais ils ne sont plus (2). »

Les discours de Saurin sur l'*Aumône* et sur les *Compas-*

(1) *Extrait du second sermon sur le renvoi de la conversion*, t. I, p. 77.

(2) *Extrait du sermon sur l'égalité des hommes.*

sions divines abondent en passages dans lesquels son talent se déploie sous une forme plus tendre et plus touchante. Sa belle âme semble respirer tout entière dans cette exclamation à la fois si simple et si pathétique : *Vous m'aimez, et je meurs*. Qu'on juge de l'action que dut exercer cette voix inspirée qui retentit pendant vingt-cinq ans sous les voûtes du temple de La Haye ! Rien n'en saurait donner une idée, si ce n'est la vénération profonde et le culte pieux dont la mémoire du grand orateur, sans cesse ravivée par la lecture de ses écrits, est restée entourée en Hollande.

A côté de Saurin, mais à un rang inférieur, d'autres orateurs du refuge contribuèrent également à fournir des modèles d'éloquence chrétienne aux prédicateurs wallons et néerlandais. Né en 1619 à la Sauvetat, près de Villefranche en Rouergue, d'un père ministre, Claude fut reçu ministre lui-même à l'âge de vingt-six ans. Il fut attaché d'abord à une église de fief, puis il prêcha successivement à Sainte-Affrique, à Nîmes et à Montauban. S'étant opposé aux menées de quelques-uns des siens qui voulaient réunir les protestants à l'église romaine, l'exercice des fonctions pastorales lui fut interdit par la cour dans le Languedoc et le Quercy. Mais sa réputation le fit bientôt appeler à Paris, et il fut ministre de Charenton depuis 1666 jusqu'en 1685. Après la révocation, il fut contraint de se retirer en Hollande, où le prince d'Orange l'accueillit avec déférence et respect. Il mourut à La Haye en 1687. Les réfugiés le considéraient comme l'oracle de leur parti et comme le théologien le plus capable de combattre Arnaud et Bossuet. Son extérieur, il est vrai, n'avait rien qui imposât, sa voix même était désagréable et son style manquait d'éclat et de couleur. Mais il com-

pensait ces défauts par une éloquence mâle et vigoureuse et par un raisonnement pressant et serré qui portait la conviction dans les esprits. Il avait surtout une aptitude spéciale pour traiter les questions controversées, et sa méthode d'enseignement était si nette et si heureusement appropriée à l'usage de la chaire, que ses disciples tiraient de ses discours le même profit que des maîtres les plus célèbres des anciennes académies protestantes. De là ce grand concours de *proposants* qui se pressaient autour de lui. De là l'influence qu'il exerça par leur intermédiaire, plutôt encore que par lui-même, sur la prédication wallonne et hollandaise. Il ne reste plus de lui qu'un petit nombre de sermons imprimés. Le plus remarquable est celui qu'il prononça à La Haye, le 21 novembre 1685, c'est-à-dire un mois à peine après sa sortie de France. Le vieillard exilé et presque mourant y remerciait les magistrats et les habitants des Provinces-Unies du noble usage qu'ils faisaient de leurs richesses, pour secourir tant de pauvres réfugiés que la profession de leurs communes croyances avait chassés de leurs maisons et de leur patrie. Qui n'eût pas été douloureusement ému en entendant ces paroles à la fois si simples et si touchantes :

« Dieu veuille être votre rémunérateur, et vous rendre mille et mille fois le bien qu'il vous a mis au cœur de nous faire. Souffrez pourtant que, pour nous attirer de plus en plus votre affection, nous vous disions à peu près ce que Ruth disait à Noémi : Nous venons ici pour ne faire qu'un même corps avec vous ; et comme votre Dieu est notre Dieu, votre peuple aussi sera désormais notre peuple, vos lois seront nos lois et vos intérêts nos intérêts. Où vous vivrez nous vivrons, où vous mourrez nous mourrons, et nous serons ensevelis dans vos tombeaux.

Aimez-nous donc comme vos frères et vos compatriotes, et ayez de la condescendance pour nos faiblesses. Nous sommes nés sous un ciel qui ne donne pas à tous ce tempérament sage, discret et retenu, que le vôtre vous communique. Supportez-nous; car, comme il est juste que nous nous formions, autant qu'il nous sera possible, aux règles de votre prudence, nous espérons aussi de votre équité qu'elle ne nous comptera pas toutes nos infirmités.

« Pour vous, mes frères, qui êtes ici comme de misérables restes d'un grand débris, c'est à vous à qui principalement je dois appliquer ces paroles : *Et au jour de l'adversité prends-y garde*. C'est vous qu'elles regardent, c'est à vous qu'elles appartiennent. J'avoue qu'un de nos premiers devoirs en entrant dans cet État a été de remercier Dieu de nous avoir délivrés d'une rude et violente tempête, et de nous avoir conduits heureusement dans ce port; et, dans cette vue, nous pouvons encore appeler ceci le jour de notre bien. Mais quoique ce bien soit d'un prix inestimable, il est pourtant accompagné de tant de tristes souvenirs et mêlé de tant d'amertume, qu'il faudrait être fort insensible pour ne le pas regarder aussi comme le jour de la plus grande adversité qui nous pouvait arriver. Je ne prétends pas vous faire ici une longue déduction de nos malheurs, ni m'arrêter sur les causes secondes qui nous les ont procurés. Nos malheurs vous sont connus; et comment ne le seraient-ils pas? ils le sont à toute l'Europe. Et pour les causes secondes, comme ce ne sont que des canaux impurs, et des sources inférieures que la malignité du siècle a empoisonnées, il est bon de les couvrir d'un voile, de peur d'exciter en nous des mouvements que nous ne voulons pas avoir. Laissons-les au jugement de Dieu, ou plutôt prions Dieu

qu'il les change, et qu'il ne leur impute point ces fureurs (1). »

Outre ses sermons, il nous reste de Claude quelques ouvrages de controverse religieuse et un traité célèbre qui parut en Hollande en 1686, sous ce titre : *Plaintes des protestants de France.* Les deux passages suivants, que nous empruntons à cette dernière publication, sont peut-être dépourvus d'élégance, mais la force et la gravité de l'expression répondent partout à celle de la pensée, et la conviction profonde de l'écrivain se communique invinciblement au lecteur.

« Après cette cassation, qu'y aurait-il désormais de ferme et d'inviolable en France, je ne dis pas seulement pour les fortunes des particuliers et pour celles des maisons, mais encore pour les établissements généraux, pour les autres lois, pour les compagnies souveraines, pour l'ordre de la justice et de la police, en un mot pour tout ce qui sert de base et de fondement à la société, pour les droits même inaliénables de la couronne et pour la forme du gouvernement? Il y a dans le royaume un très-grand nombre de personnes éclairées, je ne parle pas de ces faiseurs de vers, qui pour le prix d'une douzaine de madrigaux ou de quelque panégyrique du roi, emportent les bénéfices et les pensions, ni de ces compositeurs de livres, à droite et à gauche, qui savent tout hormis ce qu'il serait bon qu'ils sussent, qui est, qu'ils sont de fort petites gens; je parle de ces esprits sages, solides et pénétrants qui voient de loin les conséquences des choses et qui savent juger. Comment n'ont-ils pas vu dans cette affaire, ce qui n'est que trop visible, que l'*Etat se trouve percé*

(1) Ce passage se trouve dans le *Recueil des sermons sur divers textes de l'Écriture sainte prononcés par Jean Claude*, p. 486. Genève, Samuel de Tournes, 1693.

d'outre en outre par le même coup qui traverse les protestants, et qu'une révocation de l'édit faite avec tant de hauteur ne laisse plus rien d'immobile ou de sacré? Il s'en fallait bien que l'aversion de notre religion fût générale dans l'esprit des catholiques, puisqu'il est certain qu'à la réserve de la faction des dévots et de ce qu'on appelle les propagateurs de la foi, le peuple ni les grands n'avaient nulle animosité contre nous et qu'ils ont plaint notre infortune (1). »

Plus loin, protestant solennellement au nom de tous les réfugiés contre l'injustice de Louis XIV :

« Nous voulons, dit-il, que cet écrit qui contient nos justes plaintes nous serve de protestation devant le ciel et devant la terre contre toutes les violences qu'on nous a faites dans le royaume de France..... En particulier nous protestons contre l'édit du mois d'octobre 1685, comme contre une manifeste surprise, qui a été faite à la justice de Sa Majesté, et un visible abus de l'autorité et de la puissance royale, l'édit de Nantes étant de sa nature inviolable et irrévocable, hors de l'atteinte de toute puissance humaine, fait pour être un traité perpétuel entre les catholiques et nous, une foi publique et une foi fondamentale de l'Etat, que nulle autorité ne peut enfreindre. Nous protestons contre toutes les suites de cette révocation, contre l'extinction de l'exercice de notre religion dans tout le royaume de France; contre les infamies et les cruautés que l'on y exerce sur les corps, en leur refusant la sépulture, en les jetant dans les voiries, ou en les traînant ignominieusement sur des claies; contre l'enlèvement des enfants, pour les faire instruire

(1) *Plaintes des protestants de France*, p. 88-89. Edition de Cologne, 1713.

dans la religion romaine..... Nous protestons surtout contre cette impie et détestable pratique, qu'on tient à présent en France, de faire dépendre la religion de la volonté d'un roi mortel et corruptible, et de traiter la persévérance en la foi de rébellion et de crime d'Etat, ce qui est faire d'un homme un Dieu (1). »

Pierre Jurieu, comme Claude, agit plus vivement sur les esprits par ses ouvrages de controverse que par ses discours. Né à Mer, près d'Orléans, en 1637, il étudia à l'Académie de Saumur, visita ensuite les universités de Hollande et d'Angleterre, et fut appelé, après le brillant succès de son *Traité de la dévotion*, à remplir la chaire d'hébreu et de théologie à Sedan. La suppression de cette Académie le décida à se retirer à Rotterdam, où il fut nommé pasteur de l'église wallonne et professeur de théologie. C'était l'époque où Bossuet, après avoir combattu les prétentions de l'ultramontanisme et posé les bases des libertés gallicanes, renouvelait sa polémique redoutable contre la réforme, et poursuivait les réfugiés jusque dans ces asiles lointains où la vengeance de Louis XIV ne pouvait les atteindre. Un chef-d'œuvre dogmatique, l'*Exposition de la doctrine de l'Eglise*, était déjà sorti de cette lutte ardente. Il la reprit en 1688 par un chef-d'œuvre historique, l'*Histoire des variations*. Les ministres bannis étaient singulièrement embarrassés. Ils ne pouvaient réfuter l'évêque de Meaux qu'en contestant son point de départ, qu'en niant que variation est signe d'erreur. Le protestantisme orthodoxe se défendit faiblement par l'organe de Basnage, qui essaya d'opposer au tableau des variations tracé par le champion de l'Eglise romaine celui des variations de cette même Eglise, et l'unité persévé-

(1) *Plaintes des protestants de France*, p. 119-121.

rante des dogmes fondamentaux dans les communautés réformées. Le protestantisme rationaliste répondit avec plus de hardiesse. Jurieu, qui le représentait alors avec un certain éclat, ne chercha pas à nier les variations; il les avoua sans détour; mais en même temps il s'efforça de démontrer qu'elles ont été fréquentes dans l'histoire du christianisme, que la religion a été composée pour ainsi dire pièce à pièce, et la vérité de Dieu connue par parcelles. Il osa soutenir, dans son *Traité de la puissance de l'Eglise*, que la grande société chrétienne se compose de toutes les sociétés particulières qui reconnaissent la loi du Christ et qui ont retenu les fondements de la foi. Cet argument n'était pas irréfutable. Bossuet répliqua victorieusement, en reprochant à son adversaire de briser toutes les barrières des sectes et d'agrandir le sein de son Eglise, au point qu'il ne lui serait plus possible d'en exclure même les ariens et les sociniens. Peut-être Jurieu eût-il trouvé un argument plus puissant pour sa doctrine, en faisant un pas de plus et en proclamant l'indépendance absolue de la conscience individuelle. Il est vrai que, dans ce système, une ligne de démarcation imperceptible l'eût à peine séparé de la philosophie, et Jurieu n'eût jamais consenti à franchir cette dernière limite. Sur un autre point capital, il fut encore le seul qui osât tenir tête à Bossuet avec une résolution qui n'était pas exempte de témérité. L'*Histoire des variations* reprochait aux protestants d'avoir autorisé la révolte pour la défense de leur religion, au mépris du précepte de l'Evangile qui commande d'obéir aux pouvoirs établis. Contrairement à la tradition calviniste conservée par Basnage, Jurieu soutint nettement le droit de résistance à la tyrannie et proclama en termes formels la souveraineté du peuple, ramenant ainsi le premier ce grand mais dangereux prin-

cipe abandonné en France depuis la fin des guerres de religion.

Des doctrines si audacieuses ne pouvaient que le compromettre et le perdre dans l'esprit de la plupart de ses compagnons d'exil. Les calamités qui accompagnèrent l'émigration de tant de fugitifs, et les persécutions nouvelles qui amenèrent la guerre des Cévennes, achevèrent d'aigrir son caractère emporté. Il attaqua la religion catholique avec une violence indigne d'un ministre, et n'hésita pas à annoncer en termes prophétiques sa chute prochaine. Ses amis essayèrent vainement de modérer l'excès de son zèle fougueux. Leurs remontrances ne servirent qu'à l'irriter davantage, et il les déchira à leur tour dans des libelles sanglants. Bayle, Basnage, Saurin ne furent pas traités avec plus de ménagements que Bossuet, Fénelon, Arnaud, Nicole. Ces luttes continuelles l'épuisèrent de bonne heure. Il mourut à Rotterdam en 1713, déconsidéré dans ses derniers jours pour ses prédictions politiques que l'événement avait démenties, mais laissant une foule d'ouvrages qui exercèrent une influence incontestable sur bien des esprits. Le seul peut-être qui n'ait point vieilli, et qui ne soit pas déparé par une pensée agressive, est son *Histoire critique des dogmes*, dans laquelle il établit avec autant de sagacité que d'érudition la succession des systèmes religieux parmi les peuples de l'antiquité.

Un autre ministre de Rotterdam, Pierre Du Bosc, joua un rôle plus modeste mais plus utile que Jurieu. Fils d'un avocat au parlement de Rouen, il naquit à Bayeux en 1623, fut nommé jeune encore pasteur à Caen, et acquit une réputation d'éloquence assez grande pour que l'Eglise de Paris désirât se l'attacher. Turenne, La Force et Pélisson lui écrivirent pour le décider à accepter la chaire

importante qu'on le jugeait digne de remplir. Il refusa pour ne pas quitter son pays natal. Exilé quelque temps à Châlons, sous prétexte d'attaques dirigées contre la religion catholique, il s'y lia d'une étroite amitié avec Conrart et avec d'Ablancourt qui mourut dans ses bras. Lorsque le bruit se répandit, en 1668, que Louis XIV allait supprimer les chambres de l'édit à Paris et à Rouen, il fut unanimement désigné par les députés des Eglises pour porter leurs plaintes aux pieds du monarque. Après l'audience, le roi, passant dans l'appartement de la reine, où l'attendait toute la cour, ne put s'empêcher de dire, en s'adressant à Marie-Thérèse : « Madame, je viens d'entendre l'homme de mon royaume qui parle le mieux. » Et, se tournant vers les autres : « Il est certain, ajouta-t-il, que je n'avais jamais ouï si bien parler (1). » Dix-sept ans après, lorsque l'arrêt d'exil eut été rendu contre les ministres, le Danemark, la Hollande et l'Angleterre se disputèrent l'honneur d'accueillir l'illustre banni. La Hollande l'éloignait moins de la Normandie. Il s'embarqua pour Rotterdam, où il fut nommé pasteur, et où il fut rejoint successivement par ses meilleurs amis, les marquis de Tors, de Langeay, de l'Isle du Guât, de La Musse, de Verdelle et de Vrigny ; MM. de Saint-Martin, de la Bazoche, de la Pierre, de Villazel, de Béringhen, conseillers dans des cours souveraines ; les dames de Tors, de Saint-Martin, Le Coq, de Cheüs ; les demoiselles de Villarnoul, de Danjeau, de Coursillon, de Langeay, de la Moussay (2). Le succès qu'il obtint comme prédicateur fut immense. On le considérait comme un orateur parfait. Sa voix, belle et sonore, ajoutait encore à l'im-

(1) *Vie de Pierre Du Bosc*, par Legendre, p. 63. Rotterdam. 1694.
(2) *Vie de Pierre Du Bosc*, p. 151.

pression que produisaient ses discours. Un *trait* particulier qui le distinguait des autres ministres du refuge, était son attachement aux doctrines de saint Augustin. Aussi fut-il appelé le *prédicateur de la grâce*. Mais sa carrière fut aussi courte que brillante et féconde. Il mourut à Rotterdam, moins de quatre ans après son départ de Normandie.

Daniel de Superville, collègue de Du Bosc à l'Eglise wallonne de Rotterdam, naquit en 1657, à Saumur, où il commença ses études, qu'il acheva à Genève sous les maîtres les plus habiles. Déjà, en 1683, la mission bottée dont le Poitou fut le théâtre l'avait décidé à se retirer en Angleterre, lorsque l'Eglise de Loudun lui adressa un appel qui ne retarda sa sortie du royaume que de deux ans. Une épreuve difficile précéda son exil. Sommé de se rendre à Paris pour s'expliquer sur un sermon dont on avait dressé procès-verbal et que l'on traitait de séditieux, il se vit entouré de convertisseurs qui croyaient qu'un jeune homme élégant et poli se laisserait aisément séduire. Mais on le promena vainement à la suite de la cour, de Paris à Versailles et de Versailles à Fontainebleau; il persista dans sa croyance et partit. Arrêté de nouveau et séparé de sa femme et de son enfant, il parvint à recouvrer la liberté et arriva à Maëstricht, où madame de Superville lui fut renvoyée. Il choisit Rotterdam parmi les postes qui lui furent offerts, et il y acquit bientôt la réputation d'un prédicateur ingénieux et profond. Il disait souvent que l'orateur chrétien devait avoir la religion dans le cœur aussi bien que dans l'esprit, et l'on peut dire que sous ce rapport il suivait lui-même le précepte qu'il donnait aux autres. Sa douceur, sa clarté et sa netteté peu communes, le naturel de son débit, ses manières de gentilhomme et presque d'homme de cour faisaient de lui une sorte de Fénelon protestant. En 1691

il eut l'honneur d'être appelé à La Haye pour prêcher devant le nouveau roi d'Angleterre qui avait témoigné le désir de l'entendre. Le lendemain de la paix de Ryswick, il monta en chaire et prit cette heureuse nouvelle pour sujet de son discours. Le 10 septembre 1704, il prononça le sermon d'actions de grâce pour la victoire d'Hochstet, remportée par les alliés sous le commandement de Marlborough et d'Eugène.

« Les chefs superbes de part et d'autre sont habiles, intrépides, aguerris; les troupes, bonnes et choisies. Mais l'ennemi a l'avantage des lieux, il en a même dans le nombre des combattants; il est si bien posté, qu'on ne peut l'attaquer sans risquer beaucoup. Cependant l'Eternel, qui a résolu de nous répondre *par des choses terribles faites avec justice*, nous fait franchir tous les obstacles. Marchez, marchez, crie-t-il par une voix secrète; par la résolution qu'il inspire aux généraux; par le feu, le courage qu'il souffle dans le cœur des soldats. *C'est ici la vallée de Décision*. N'ayez point de peur; j'ai livré vos ennemis entre vos mains. Ils tombent en effet sous notre pouvoir, ces adversaires insolents qui se moquaient de notre entreprise et qui comptaient déjà sur la victoire... »

Le ressentiment et le désespoir, on le voit, ont effacé dans le cœur de Superville le sentiment national. La France n'est plus sa patrie; l'abaissement de Louis XIV, l'humiliation des armées françaises sont pour lui un sujet de joie, une consolation, un espoir pour les Eglises persécutées. Ce n'est pas du reste dans ces sermons de circonstance qu'il paraît sous son jour le plus brillant. Il excelle davantage et déploie toutes ses qualités d'orateur chrétien dans la prédication didactique. On peut en juger par le passage suivant que nous empruntons à son beau discours sur la vengeance défendue :

« La vengeance est la fille de la colère et de la haine; c'est une passion inquiète et turbulente qui dévore le sein qui l'a conçue. Oh ! que cette furie, avant de porter ses feux au dehors, en allume au dedans ! Combien elle a de torches enflammées ! combien elle a de serpents pour troubler le jour et la nuit l'âme vindicative ! Représentez-vous ces battements, ces palpitations, ces serrements de cœur, ces mauvaises nuits, ces inquiétudes, ces mouvements furieux que l'on éprouve pendant que l'on roule dans sa tête quelque funeste dessein de vengeance. N'est-ce pas être bien malheureux que de nous tourmenter nous-mêmes, parce qu'un autre nous a offensés ? A force de penser à une injure, on l'enfonce davantage dans son cœur; on rend la plaie plus profonde et plus difficile à guérir ; nous nous faisons souvent plus de mal que notre ennemi même n'a espéré de nous en faire, et nous servons parfaitement sa haine, au lieu qu'en effaçant le souvenir de l'injure que nous en avons reçue; nous tromperons son intention, s'il a eu celle de nous outrager. »

Même supériorité dans la prédication dogmatique dont il a soin, par une méthode alors nouvelle, d'écarter l'appareil du savoir et les questions inutiles auxquelles se complaisaient la plupart des ministres, pour s'attacher davantage à imprimer dans les âmes les principales vérités de l'Evangile, et à persuader en touchant les cœurs. Quelques traits de pensée recueillis dans ses sermons justifieront notre jugement :

« La croyance d'un Dieu ne fut jamais pesante à un homme de bien ; et, dans quelque athée que ce soit, le cœur a toujours eu beaucoup de part à l'irréligion de l'esprit.

« La crainte de Dieu conseille toujours mieux que le

Portique et le Lycée, que toute la philosophie et la politique du monde. — Suivez toujours rondement le parti de la piété ; c'est la plus grande finesse, c'est la plus grande sagesse de la vie.

« C'est un grand embarras pour nous, dans la conduite de la Providence, que de voir ses retardements et, si j'ose dire, ses longueurs. Elle ne marche que comme les grosses armées, pesamment, avec beaucoup d'attirail et de lenteur, à notre gré. Elle ressemble à ces fleuves qui font tant de tours et de retours en serpentant, et qui roulent si tranquillement leurs eaux profondes, qu'à peine peut-on remarquer leur courant (1). »

Parmi les autres ministres qui perfectionnèrent la prédication wallonne et hollandaise, on peut citer encore David Martin et Philiponneau de Hautecourt. Le premier, nommé pasteur à Utrecht, publia une traduction de la Bible, qui fut universellement adoptée par les Eglises françaises de Hollande, de Suisse et d'Angleterre. Considérée comme une œuvre classique, elle est restée en usage dans ces trois pays, et les bibles françaises répandues dans le monde entier par la société biblique de Londres ne sont encore aujourd'hui que des réimpressions de celle de ce pasteur. Le second, ancien prédicateur et professeur à Saumur, reçut à l'université de Frise une chaire qu'il occupa pendant de longues années, et forma de nombreux disciples, qui propagèrent dans les Provinces-Unies la méthode particulière aux ministres du refuge.

Il est donc prouvé que la prédication wallonne reçut une vie nouvelle des ministres bannis par le gouverne-

(1) *Sermons sur divers textes de l'Ecriture sainte* par Daniel de Superville, ministre de l'Eglise wallonne de Rotterdam. 4 volumes. Rotterdam, 1726. — V. Sayous. *Histoire de la littérature française à l'étranger*, t. II, p. 99-105.

ment de Louis XIV. Toutefois on se tromperait en leur attribuant aussi d'une manière exclusive la rapide propagation de la langue française dans les Pays-Bas. Sans doute ils aidèrent à répandre et à généraliser la connaissance de l'idiome le plus policé que l'on parlât alors en Europe, mais ce ne furent ni eux ni les autres réfugiés qui imposèrent aux Hollandais le besoin de cette étude nouvelle. Depuis longtemps déjà la langue et la littérature françaises étaient familières aux classes élevées dans toutes les provinces de la république. Peut-être eût-il été au pouvoir de Guillaume d'Orange de substituer la langue anglaise à celle de la cour de Louis XIV, et de donner rang aux chefs-d'œuvre de Shakspeare et de Milton avant ceux de Racine et de Molière. Mais ce prince admirait avec l'Europe entière cette littérature classique du grand siècle, qui est certainement le plus beau titre de gloire de l'esprit humain. Il trouvait d'ailleurs dans sa propre famille le culte traditionnel de cette langue perfectionnée qui tendait alors à substituer son universalité à celle de la langue latine. Son aïeul Guillaume le Taciturne avait épousé Louise de Châtillon, fille de Coligny. Le françai prévalait à sa cour, et quand l'illustre fondateur de l liberté hollandaise tomba sous le poignard d'un assassin il s'écria en expirant : « Mon Dieu, aie pitié de moi et d ce pauvre peuple. » Il prononça ces paroles, les dernièr qui sortirent de sa bouche, en langue française, et ce langue fut aussi celle de son fils et de son petit-fils. littérature française ne trouva donc aucun obstacle à s climater en Hollande, et avec elle l'usage de s'expri dans cet idiome fut adopté de bonne heure dans la part des grandes familles. Toutefois, il faut le reconna les réfugiés en popularisèrent la connaissance par prédications, par leurs écrits et par leur enseignement

nombreuses écoles qu'ils fondèrent dans presque toutes les villes, et dont la plus célèbre dut son origine à l'un des frères Luzac, les maisons d'éducation qu'ils établirent pour les jeunes gens et pour les jeunes filles, hâtèrent surtout ce résultat. Bientôt on ne se servit plus que de la langue française dans les rapports diplomatiques avec les autres puissances, et dès lors il n'y eut plus de membre de la magistrature d'Amsterdam, de La Haye, de Leyde, de Rotterdam, qui ne se piquât de la parler correctement, de l'écrire et de la faire apprendre à ses enfants.

Le français envahit même la langue hollandaise et lui imposa des tournures et des expressions nouvelles. Les réfugiés les introduisirent d'abord dans la conversation familière, puis jusque dans le style écrit. Dès la fin du XVIIe siècle, les écrivains hollandais ne se firent plus scrupule de se servir habituellement des mots *officier* et *ingénieur*. Ils substituèrent le mot *résolution* à celui de *staatsbesluiten*. Les modes et les usages français qui se répandirent en Hollande, et dont les réfugiés généralisèrent la vogue, forcèrent également les Hollandais à emprunter à la France des termes nouveaux pour désigner des objets de luxe inconnus jusqu'alors. Les auteurs hollandais adoptèrent ainsi les mots *pourpoint*, *rabat de dentelles à glands*, *chemise*, *baudrier*, *grègues* et une foule d'autres dont l'idiome national n'offrait pas les équivalents.

La popularité croissante de la langue française exerça une influence marquée sur le progrès de l'instruction dans les classes moyennes de la société. Avant l'émigration, on enseignait les lettres et les sciences en latin. Aussi les études sérieuses étaient-elles inabordables à tous ceux qui n'appartenaient pas à la classe des savants. Les

femmes en étaient complètement exclues par leur ignorance de cette langue classique, obstacle invincible auquel on remédiait à peine par des traductions infidèles et négligées. Ainsi, sans contester les avantages du latin pendant le moyen-âge, on peut affirmer que l'usage plus répandu du français contribua puissamment à la diffusion des lumières en Hollande. Pour la première fois l'instruction descendit dans les couches inférieures de la société, fatalement condamnée jusqu'alors à la privation de toute culture intellectuelle. Du cabinet de l'homme riche la science pénétra dans la cabane du pauvre, dans la mansarde de l'ouvrier. Ce ne fut plus en latin, comme autrefois Grotius, mais en français que Basnage écrivit ses *Annales des Provinces-Unies*, et l'étude de l'histoire nationale fut ainsi rendue facile au moindre citoyen. Ce fut dans le même idiome qu'il rédigea son *Histoire des Juifs dans les temps modernes* et qu'il essaya de révéler les mystères obscurs de la cabale. Quand Saurin publia ses *Discours sur l'ancien et le nouveau Testament*, il ne se servit plus de la langue officielle de la théologie, comme naguère Voetius et Coccejus, et les vérités contenues dans l'Ecriture sainte furent ainsi mises à la portée de chacun. Les écrits populaires de Bayle firent goûter la philosophie jusqu'à des lecteurs illétrés. Le niveau de l'instruction s'éleva graduellement dans toutes les provinces de la république, et la civilisation immobilisée en quelque sorte sous l'empire d'une langue morte prit un nouvel et magnifique essor.

Toutefois ce puissant instrument de progrès ne tarda pas à dégénérer entre les mains des réfugiés. Leur séjour prolongé dans les Provinces-Unies altéra peu à peu la pureté de la langue qu'ils avaient tant propagée, et donna

naissance à ce style particulier que l'on appelle le *français réfugié*.

Voltaire attribue l'infériorité relative du langage des émigrés à leur tendance à étudier et à reproduire les phrases incorrectes des réformateurs génevois, qui, selon lui, avaient adopté eux-mêmes le dialecte de la Suisse romande (1). Mais il est pour nous hors de doute que les auteurs protestants du XVI[e] et du XVII[e] siècle écrivaient dans une langue aussi cultivée et aussi pure que les auteurs catholiques, et que la prose française a reçu de Calvin, de Théodore de Bèze et de leurs successeurs, une vigueur et une netteté d'expression qui hâtèrent l'avénement de Balzac et de Pascal. Voltaire se trompe moins quand il impute ce défaut à cette circonstance, que la plupart des prédicateurs exilés en 1685 étaient originaires du Languedoc et du Dauphiné, et qu'ils avaient fait leurs études dans la ville de Saumur. Ils devaient conserver naturellement à l'étranger les locutions particulières et même l'accent des contrées dans lesquelles ils avaient été élevés, ou celui des petites villes et des cantons retirés des provinces dans lesquelles ils avaient vécu. Peut-être aussi les psaumes de Clément Marot et la Bible en usage dans les églises réformées du royaume et lue de père en fils dans les familles exilées, invétérèrent-ils dans leur langage l'esprit du vieux français. Mais ce ne sont là que les causes accessoires de la pureté moindre du français réfugié. Les véritables causes de cette altération sont les relations de chaque jour qui s'établirent entre les familles expatriées et le peuple si différent au milieu duquel elles vivaient, et l'impossibilité de perfectionner davantage une

(1) Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, article Saurin.

langue dépaysée, qui était devenue stationnaire et comme pétrifiée, depuis qu'elle ne participait plus aux modifications introduites par les grands prosateurs du XVIII[e] siècle. Le français réfugié ressemble au rameau détaché de l'arbre et arrêté dans sa croissance, qui conserve quelque temps encore une vie factice, mais qui se dessèche peu à peu et se flétrit sur sa tige privée de sucs vivifiants.

Cette génération fut extrêmement rapide. Déjà en 1691 Racine écrivait à son fils, qui venait de faire un voyage en Hollande et dont les expressions se ressentaient d'un séjour de quelques années à La Haye : « Mon cher fils, vous me faites plaisir de me mander des nouvelles : mais prenez garde de ne les pas prendre dans les gazettes de Hollande ; car, outre que nous les avons comme vous, vous y pourriez prendre certains termes qui ne valent rien, comme celui de *recruter*, dont vous vous servez, au lieu de quoi il faut dire *faire des recrues* (1). » En 1698, il renouvelait ses observations critiques : « Votre relation du voyage que vous avez fait à Amsterdam m'a fait un très-grand plaisir. Je n'ai pu m'empêcher de la lire à MM. de Valincourt et Despréaux. Je me gardai bien, en la lisant de leur lire l'étrange mot *tentatif*, que vous avez appris de quelque Hollandais, et qui les aurait beaucoup étonnés (2). » Dans une autre lettre il lui disait : « Vous voulez que je vous fasse une petite critique sur un mot de votre lettre : *Il en a agi avec politesse ;* il faut dire : *il en a usé*. On ne dit point *il en a bien agi*, et c'est une mauvaise façon de parler (3). »

(1) Lettre de Racine à son fils. Edition des *Œuvres de Racine*, par Petitot, t. V, p. 203. Paris, 1829.

(2) *Ibid.*, p. 247.

(3) *Ibid.*, p. 273.

Ce que Racine reprochait à son fils, la France pouvait le reprocher aux œuvres littéraires des réfugiés. Dès les premières années qui suivirent l'émigration, les ouvrages qu'ils publièrent en Hollande, et en particulier le *Mercure historique et politique*, portent l'empreinte de cette action désastreuse de la langue nationale sur la langue française. On y reconnaît non-seulement des locutions vieillies, mais aussi des constructions embarrassées et quelquefois incorrectes, plus conformes au génie hollandais qu'au génie français. Voltaire signale la trace de cette corruption dans tous les prédicateurs, et jusque dans les beaux sermons de Saurin, dont il n'apprécie pas assez la valeur. Le seul auteur auquel il n'impute pas les mêmes défauts de langage est Bayle, qui ne péchait, dit-il, *que par une familiarité qui approche quelquefois de la bassesse* (1). Toutefois il convient qu'à cette première époque du refuge le français ne s'était pas encore corrompu en Hollande comme il l'était de son temps. Du reste, Saurin avouait lui-même cette infériorité relative : « Il est difficile, dit-il, que ceux qui ont sacrifié leur patrie à leur religion parlent leur langue avec pureté. » A mesure que les bannis se transformaient en Hollandais et s'habituaient à s'exprimer dans l'idiome de leur nouvelle patrie, cette dégénération devenait plus frappante. Les phrases imitées du hollandais et les tours surannés donnèrent de plus en plus à leur style cette tournure particulière qui constitua au XVIIIe siècle le caractère distinctif de leur littérature. Il n'y eut qu'un petit nombre de familles qui conservèrent la tradition du français sans alliage qu'avaient parlé leurs ancêtres, soit qu'elles vécussent plus isolées des Hollandais, soit qu'elles

(1) *Siècle de Louis XIV*, article Saurin.

retrempassent par l'étude et par de fréquents voyages en France cette belle langue qui se corrompait autour d'eux. La célèbre gazette de Leyde, fondée par Etienne Luzac, fut rédigée dans un style aussi correct et aussi élégant que les meilleurs ouvrages périodiques qui parurent en France à cette époque.

CH. WEISS.

(*La suite à la prochaine livraison*).

MÉMOIRE

SUR HELVÉTIUS,

PAR M. DAMIRON (1).

*Les deux derniers discours du livre de l'*ESPRIT. — *Le livre de l'*HOMME.

On se le rappelle, dans son troisième discours, Helvétius se propose de rechercher si l'esprit, toujours au sens particulier dans lequel il l'entend, est un don de la nature ou un effet de l'éducation, et par conséquent si les inégalités, qui se voient à cet égard parmi les hommes, tiennent à l'une ou à l'autre de ces causes.

Sa réponse à cette question est d'abord très-simple, mais elle se complique ensuite, en se développant, d'une foule d'explications et même de digressions qui finissent par se multiplier ou s'étendre démesurément.

Ainsi, en thèse générale, il n'hésite pas à affirmer que si la nature par les sens, par la sensibilité qu'il lui suppose,

(1) Voir la première partie de ce mémoire, t. XXIII, p. 5; la deuxième partie, t. XXIV, p. 5, et la troisième partie, t. XXV, p. 47.

nous donne à tous de l'esprit, c'est-à-dire des idées, elle ne nous le répartit cependant pas avec ces différences de tout ordre, qui se remarquent entre nous; qu'elle ne nous forme pas, par exemple, les uns stupides, les autres spirituels, les uns poètes, les autres géomètres, qu'elle nous fait plutôt tous à peu près également capables des mêmes pensées, également aptes aux mêmes talents; mais que c'est l'éducation, ou l'ensemble des circonstances au milieu desquelles nous sommes élevés, qui produit ces inégalités; car rien de plus divers que ces circonstances, tandis que la nature, chez tous à peu près uniforme, n'offre des uns aux autres, que d'inappréciables différences.

Telle est l'opinion d'Helvétius; mais si parfaite confiance qu'il ait dans cette opinion, il n'est pas cependant sans prévoir les difficultés qu'elle doit soulever, et c'est pour les résoudre qu'il prodigue sans mesure ces raisonnements et ces développements qui, pour abonder sous sa plume, n'en répandent pas dans son discours plus de démonstration et de lumière.

En effet il soutient, sans même être arrêté par l'espèce de contradiction dans laquelle il tombe dès l'abord, que la sensibilité physique, qui cependant selon lui est le principe producteur, la faculté génératrice des idées, n'entre pour rien, par ses qualités propres, dans les différents genres de mérites ou de distinctions de l'esprit, et que le plus ou moins de finesse, de délicatesse et de vivacité qu'elle possède, reste étranger au plus ou moins de justesse, de force, d'étendue ou de pénétration de l'intelligence. Et ce qu'il dit de la sensibilité, il le dit également de la mémoire, qui n'est au surplus à ses yeux que la sensibilité continuée; ce qui lui fait avancer que chez tous les hommes primitivement elle est à peu près la

même, et que, si ultérieurement elle offre des uns aux autres de plus ou moins grandes différences, cela tient au plus ou moins de soin et d'art avec lequel elle a été cultivée chez chacun d'eux ; de sorte que par exemple, à ses yeux, « toutes les grandes mémoires sont artificielles. » Il raisonne encore de l'attention comme de la sensibilité et de la mémoire. Il pense qu'à l'origine elle diffère très-peu d'un individu à un autre, et que si par la suite elle laisse voir de très-grandes inégalités, ce n'est pas à son essence même, mais aux passions qui l'excitent qu'il faut les attribuer. Les passions en effet sont, selon lui, le grand mobile du monde moral ; « elles sont, dit-il, dans le monde moral, ce que dans le monde physique est le mouvement ; il crée, anéantit, conserve et anime tout ; ce sont elles aussi qui vivifient le monde moral. » Les passions fortes surtout, continue-t-il, font la supériorité d'esprit des hommes qu'elles enflamment sur les gens sensés ; si bien même qu'ils deviennent stupides quand ils cessent d'en être animés.

Serait-ce donc, par hasard, que les passions qui, en principes inégales dans chaque individu, seraient ainsi la cause, et la cause naturelle de l'inégalité des esprits? Nullement, répond encore Helvétius, « car; dit-il, il est bon d'observer qu'en fait de passions, les hommes ne diffèrent peut-être pas entre eux autant qu'on le suppose. » Ce qui veut dire au fond et pour entrer rigoureusement dans la pensée de l'auteur, que les hommes ne diffèrent pas plus entre eux naturellement par les passions, que par l'attention, la mémoire et la sensibilité physique à laquelle d'ailleurs tout revient.

Si donc les passions contribuent pour une large part à l'inégalité des intelligences, cela ne tient pas au caractère qu'elles ont originellement, mais à celui qu'elles pren-

nent avec le temps, et sous l'action des circonstances, au milieu desquelles elles se développent, et afin de *mieux* prouver que ce ne sont pas les passions à leur état primitif, mais les passions à leur état actuel et artificiel, qui déterminent dans les esprits les différences qu'on y observe. Helvétius les analyse de manière à montrer qu'elles ne sont toutes au début que de la sensibilité physique, que de la peine ou du plaisir physique, et que par conséquent alors elles se ressemblent à peu près toutes. Et à cette occasion il s'efforce, en prenant une à une les principales des passions qu'il appelle artificielles, telles que l'avarice, l'ambition et l'amitié, de les expliquer et de les apprécier de manière à les résoudre toutes dans une affection purement sensible. Ainsi l'ambition ne naît selon lui, que du désir de jouir, ou de la peur de souffrir, non pas dans son honneur, dans sa considération, dans sa gloire, dans un grand dessein à tenter, dans sa patrie à défendre, ou sa foi à venger, dans quelque chose en un mot de spirituel et de moral; non, mais dans ses appétits, dans ses besoins et dans ses plus vulgaires nécessités physiques. L'ambitieux n'aspire aux grandeurs que pour les richesses, et aux richesses que pour les plaisirs, pour celui des femmes particulièrement : attendu, dit Helvétius, « que si le grand ressort de l'ambition chez les sauvages est la faim, chez les peuples policés, c'est l'amour des femmes. » Sous forme de l'ambition, l'orgueil n'est lui-même, quoiqu'il prétende, qu'une aspiration au bien-être matériel. Curtius est un orgueilleux, qui se précipite à la mort parce qu'il est las de la vie, et qu'il désire s'en délivrer par une action d'éclat, dont la perspective lui plaît et flatte sa sensibilité. C'est un cas de spleen, sous apparence de fanatisme politique, avec un fond de sensualisme pour principe et pour mobile. La disposition au

martyre n'est également qu'un certain goût de l'orgueil pour les jouissances des sens, qu'on espère se procurer, en prenant place parmi les dieux; singulier goût, il est vrai, et qui prend pour se satisfaire un bien étrange moyen, puisque ce n'est pas moins que le corps, que les sens, que l'instrument même de ces jouissances, qu'on sacrifie pour les acquérir dans un avenir inconnu, si ce n'est même impossible, du moins au point de vue de ce système.

Et l'amitié est comme l'ambition; elle n'est pas plus généreuse; elle n'est aussi en principe que de la sensibilité physique. Selon Helvétius en effet, on a des amis de plus d'une sorte; on en a d'argent, de crédit, de jeu, de travail et d'étude etc.; mais c'est toujours en vue de sa propre utilité. « On en a de curiosité, ce sont ses termes, car en amitié comme en amour on fait souvent son roman; on en cherche partout le héros; on s'accroche au premier venu; on l'aime tant qu'on ne le connaît pas, et qu'on est curieux de le connaître; la curiosité une fois satisfaite, on s'en dégoûte; » pure affaire de plaisir, manière comme une autre d'affecter agréablement sa sensibilité physique; et en général, « en considérant l'amitié, c'est toujours Helvétius qui parle, comme un besoin réciproque, on ne peut se cacher que dans un long espace de temps, il est très-difficile que le même besoin, par conséquent la même amitié subsiste; » aussi, a dit un homme d'esprit, des paroles duquel il s'appuie ici avec une sorte de complaisance et de satisfaction : « Ceux qui veulent être vivement aimés, doivent en amitié comme en amour avoir beaucoup de passades et point de passions » (p. 126). Toute amitié née d'un besoin se règle donc sur ce besoin; le besoin est la mesure de ce sentiment (p. 127 et 135). Mais, dira-t-on, le besoin n'est pas physique;

qu'est-ce qu'un ami? un parent de notre choix; on désire un ami, pour vivre pour ainsi dire en lui, pour épancher notre âme dans la sienne, etc. Cette passion n'est donc pas fondée sur la crainte de la douleur ou l'amour du plaisir physique? Non, en apparence, répond Helvétius; mais en réalité, il s'agit toujours de se procurer un plaisir ou de s'épargner une peine de ce genre; il n'y en a d'ailleurs pas d'autres, et l'amitié n'est elle-même qu'un effet de la sensibilité physique (p. 137 et 136, dat. 2).

Mais j'ai assez suivi l'auteur dans cette espèce de digression et je reviens à son point, qui est que les passions, au moins dans la nature, et avant qu'elles deviennent factices, ne mettent point entre les hommes de véritables différences. Ce n'est pas en effet, selon lui, la nature, mais la société et les gouvernements, qui modifient les passions et par les passions toutes les autres facultés de l'homme. Et à ce sujet il disserte, à n'en pas finir, sur les gouvernements despotiques et les gouvernements libres, traite de la politique à sa manière et en fait à sa thèse *les plus* étranges applications. Il va sans dire que je ne m'engagerai pas sur ses traces dans toutes les discussions auxquelles il se livre, véritables hors-d'œuvre, qui n'enrichissent ni ne fortifient son ouvrage, qui le surchargent au contraire. Ce sont bien des longueurs de trop, et pas une démonstration de plus. Helvétius n'est pas plus heureux dans ce genre de preuves que dans les autres; pas plus quand il raisonne de politique, que quand il parle de morale, de métaphysique ou de physiologie, il ne se distingue par une grande exactitude de logique. En voici deux exemples, entre autres. Il suppose qu'on lui demande pourquoi, si l'éducation a la vertu qu'il lui attribue, on voit en France sur 15 ou 18,000,000

d'âmes, si peu de grands hommes dans tous les genres (p. 231). — Réponse : En France il n'y a que Paris qui réunisse les circonstances et les moyens d'éducation convenables ; il n'y a donc que 800,000 âmes qui puissent en profiter. Mais de ce nombre il faut d'abord retrancher les femmes qui en forment la moitié ; et puis les enfants, les vieillards, les artisans, les manœuvres, les domestiques, les moines, les soldats et les riches, qui en font aussi une bonne partie. On arrivera ainsi à un très-petit nombre d'individus, à peine 6,000, animés du désir de s'instruire, à un degré suffisant, et en éliminant encore de ce chiffre tous ceux que des raisons particulières permettent d'en retrancher, on finira par savoir, dit Helvétius, pourquoi « une multitude de circonstances, dont le concours est nécessaire pour produire les grands hommes, manquant, les gens de génie sont aussi rares en France. » (p. 234). Je ne sais si la statistique ainsi faite obtiendrait un grand crédit, mais ce qu'il y a de certain c'est qu'elle ne fournit pas à Helvétius un argument bien plus puissant que celui du pourquoi dont s'amuse Molière. L'autre exemple que je citerai, est son opposition à Montesquieu sur la question des climats. A coup sûr, s'il est un point sur lequel il semble qu'Helvétius ait dû suivre l'auteur de l'*Esprit des lois*, c'est celui-là ; puisque d'après son système, l'homme n'est que sensation, organisation et matière, chose par conséquent nécessairement en prise à cet ensemble de causes physiques, qu'on appelle le climat. Eh bien ! non, c'est tout le contraire que soutient Helvétius, un peu, il est vrai, à l'adresse et à l'intention de Montesquieu, à la suite duquel il ne voudrait pas paraître se placer, et qu'il regarde assez volontiers comme un émule, auquel il se compare sans trop d'embarras, et qu'il contredit sans trop de difficulté.

Mais il est temps que j'arrive à la conclusion de tout ce discours, qui est « que le génie est commun, mais que les circonstances propres à le développer sont rares; » à quoi il ajoute que l'amour du paradoxe ne l'a pas conduit à cette conclusion, mais le seul désir du bonheur des hommes.

Mais conclusion et discours, avant d'en rien discuter, je voudrais pour en finir avec toutes ces analyses, dire encore rapidement un mot du quatrième et dernier discours du livre de l'*Esprit*, qui n'offre, au surplus, rien de neuf, et qui pourrait très-bien se rattacher comme appendice au premier.

Il y s'agit des différents sens dans lesquels est pris le mot *Esprit*. L'auteur y parle d'abord du génie, auprès duquel « le hasard remplit, dit-il, l'office de ces vents, qui dispersés aux quatre coins du monde, s'y chargent de matières inflammables, qui composent les météores. Ces matières, poussées vaguement dans les airs, n'y produisent aucun effet jusqu'au moment où, par des souffles contraires, portées impétueusement les unes contre les autres, elles se choquent en un point; alors l'éclair s'allume et brille et l'horizon est éclairé, » ce qui prouve, selon Helvétius, que si le génie est dans la nature, s'il y est même commun, c'est l'éducation ou quelque chose comme un ouragan qui le produit et le développe : il parle ensuite de l'imagination, du sentiment, de l'esprit proprement dit, de l'esprit fin, de l'esprit fort, de l'esprit lumineux, du bel esprit, de l'esprit juste : sous ce dernier titre il prétend établir que dans les questions compliquées il ne suffit pas, pour bien voir, d'avoir l'esprit juste; qu'en général les hommes sont sujets à s'enorgueillir de la justesse de leur esprit, et à donner à cette qualité la préférence sur le génie;

qu'en conséquence ils se disent supérieurs aux gens à talents et croient ainsi simplement se rendre justice; et cependant l'esprit juste qui consiste à tirer des conséquences exactes et quelquefois neuves des opinions vraies ou fausses qu'on lui présente, contribue peu à l'avancement de la raison humaine. L'auteur ne montre pas toujours dans ces développements beaucoup de sobriété et surtout de bon goût. C'est ainsi qu'il dit : « Que le génie éclaire quelques-uns des arpents de cette nuit immense, qui enveloppe les esprits médiocres, mais qu'il n'éclaire pas tout; » que l'esprit juste cependant est bien autrement borné : « Lorsque vous vantez entre vous votre justesse d'esprit, poursuit-il, il me semble entendre un cul-de-jatte qui se glorifie de ne point faire de faux pas. » O esprits justes! lorsque vous traitez de mauvaises têtes ces grands hommes qui du moins sont si supérieurs dans le genre où le public les admire, quelle opinion pensez-vous que le public puisse avoir de vous?.... un homme de génie eût-il des vices, est encore plus estimable que vous.... fût-il d'une probité peu exacte, il aura toujours plus de droits que vous à la reconnaissance publique. » Puisque j'en suis à des citations, je me permettrai encore celle-ci, quoiqu'elle ne tienne que de bien loin au sujet que traite ici l'auteur, mais elle a son caractère : « Dans la perte d'un enfant comme dans celle d'une araignée (par allusion à un trait de la vie de Lauzun ou de Pelisson à la Bastille) on n'a souvent à pleurer que l'ennui et le désœuvrement où l'on tombe (p. 382) (1). »

(1) Diderot a aussi écrit cette phrase : « Dites-moi si, dans quelque contrée que ce soit, il y a un père, qui sans la honte qui le retient, n'aimât mieux perdre son enfant que sa fortune et l'aisance de sa vie ? » — Diderot ne le pensait pas, témoin son amour pour sa fille; c'était sa tête et non son cœur qui parlait ainsi; et encore était-ce sa tête dans ses mauvais moments.

Comment un tel mot a-t-il pu échapper, je ne dis pas à l'auteur, mais à l'homme, mais au père? Passe *encore* pour les esprits justes, on peut, si on le veut, n'en pas faire grande estime, à ses risques et périls bien entendu : mais parler ainsi de l'une des affections les plus pures du cœur humain! mais expliquer ainsi la tendresse paternelle dans son deuil et son affliction! il fallait bien s'oublier soi-même, pour ne penser qu'à son livre! et être bien décidé à prendre parti logiquement pour son ouvrage contre sa conscience! Helvétius n'est guère plus favorable au bon sens, qu'à la justesse d'esprit; quoique cette qualité soit rare, dit-il, il ne pense pas qu'elle ait droit à la reconnaissance publique ni par conséquent à la gloire; il la blâme dans un peuple, ainsi que la prudence qui en est la suite, et avec laquelle, dit-il, on ne trouve ni un homme pour se faire soldat, ni une femme pour s'exposer aux ennuis de la maternité; » singulière inadvertance au surplus dans un apologiste à outrance de la doctrine de l'intérêt. Après quelques observations du même genre, sur *l'esprit de conduite*, sur les *qualités de l'esprit et de l'âme* qui s'excluent, et sur *l'injustice du public* à cet égard envers les hommes de génie, il touche enfin au terme qu'il s'est proposé, et il achève son livre par quelques vues, à peine indiquées, sur un plan d'éducation qu'on aurait pu s'attendre à trouver plus précis, plus profond, plus développé et surtout mieux justifié; car il se réduit à peu près à ceci : comme l'éducation est intimement liée à la constitution des Etats, et qu'on ne peut réformer l'une sans réformer l'autre, en supposant que la politique le permît, ce qu'il y aurait à faire selon lui, pour améliorer l'éducation parmi nous, ce serait de substituer à l'étude du latin, et probablement aussi du grec, celle de la physique, des mathématiques,

de l'histoire, et de la poésie, toujours sans grec ni latin, et de joindre à ces changements l'art de placer les jeunes gens dans les circonstances, et de les occuper des objets les plus propres à exciter en eux l'amour de la gloire et de l'estime, et en général les passions dont l'attention reçoit son impulsion et l'esprit son activité (p. 483). « Ces problèmes résolus, dit-il, il est certain que les grands hommes, qui maintenant sont l'ouvrage d'un concours aveugle de circonstances, deviendraient l'ouvrage du législateur, et qu'en laissant moins au hasard, on pourrait dans les grands empires infiniment multiplier les talents et les vertus (p. 483). » Cette conclusion finale n'étonne pas après tout ce qui s'est lu dans le courant de l'ouvrage : elle n'a rien de prodigieux, ni même de très-imposant, mais il faut convenir qu'elle résume assez bien ce qu'a de vain et de faux, de nouveau et de problématique le système de l'auteur.

Aussi ne me mettrai-je pas en grands frais de discussion pour en présenter la critique; je me contenterai de lui opposer quelques autorités décisives et quelques solides raisons.

Voltaire indépendamment de plusieurs autres remarques particulières, telle que celle où il déclare qu'il « est faux qu'on devienne stupide dès qu'on cesse d'être passionné, et qu'au contraire une passion violente rend stupide; » et celle où il s'indigne et s'écrie « que c'est outrager l'humanité que de mettre sur la même ligne l'avarice, l'orgueil, l'ambition et l'amitié; que c'est mettre l'amitié parmi de vilaines passions; Voltaire ne peut admettre, ne peut comprendre, que tous les hommes soient nés avec les mêmes talents, puisque dans toutes les écoles des arts et des sciences, tous ayant les mêmes maîtres, il y en a si peu qui réussissent. » Rousseau dans

l'*Héloïse* dit aussi : « Pour changer les caractères, il faudrait pouvoir changer les tempéraments; vouloir pareillement changer les esprits et d'un sot faire un homme de talent, c'est d'une blonde vouloir faire une brune. Comment fondrait-on les cœurs et les esprits sur un modèle commun? » J'ai déjà cité plus haut l'opinion de Frédéric dans le même sens; je demanderai la permission de la reproduire : « Helvétius s'est trompé, *dit-il*, dans son ouvrage de l'*Esprit*, il suppose que les hommes naissent à peu près avec les mêmes talents. Cela est contredit par l'expérience. Les hommes portent en naissant un caractère indélébile; l'éducation ne change jamais le fond qui reste. Chaque individu porte en lui le principe de ses actions. »

D'Alembert, dans un *des éclaircissements de ses éléments de philosophie*, fait aussi son objection à Helvétius. « Pour admettre, dit-il, son opinion, sur l'égalité prétendue des esprits, il faudrait, ce me semble, ignorer combien d'une part notre âme est dépendante de nos organes, et combien de l'autre les organes de deux hommes diffèrent de perfection entre eux, antérieurement à toute éducation; deux vérités que l'expérience prouve incontestablement. » ... « prétendre (quelle que soit d'ailleurs la puissance de l'éducation) que deux hommes différemment constitués et organisés, et placés d'ailleurs dans les mêmes circonstances à chaque instant de leur vie, produiront absolument les mêmes choses, c'est prétendre que deux hommes, l'un faible et l'autre robuste, placés dans les mêmes circonstances et élevés de même, seront capables des mêmes actions de force corporelle (1). »

(1) D'Alembert, dans son éloge de de Sacy, à propos de son traité de *l'Amitié*, attaque aussi Helvétius sur ce point.

Diderot de son côté, dans ses *réflexions* sur la même opinion d'Helvétius s'exprime ainsi : « Dans son troisième *discours* l'auteur se propose de montrer que, de toutes les causes, par lesquelles les hommes peuvent différer entre eux, l'organisation est la moindre ; en sorte qu'il n'y a point d'homme, en qui la passion, l'intérêt, l'éducation, le hasard, n'eussent pu surmonter les obstacles de la nature et en faire un grand homme..., c'est son troisième paradoxe. Le faux en paraît tenir à plusieurs raisons, dont voici les principales : 1° il n'a considéré ni la variété des caractères, l'un froid, l'autre lent, l'un triste, l'autre gai, etc. : ni l'homme dans ses différents âges, dans la santé et la maladie, dans le plaisir et dans la peine etc. Une légère altération dans le cerveau réduit l'homme de génie à l'état d'imbécile ; que fera-t-il de cet homme, si l'altération, au lieu d'être accidentelle et passagère est naturelle ? 2° il n'a pas vu qu'après avoir fait consister toute la différence de l'homme à la bête dans l'organisation, c'est se contredire que de ne pas faire consister aussi toute la différence de l'homme de génie à l'homme ordinaire dans la même cause ; 3° l'auteur ne sait pas ou paraît ignorer la différence prodigieuse qu'il y a entre les effets, quand les causes agissent longtemps et sans cesser. En un mot tout le troisième discours me semble un faux calcul, où l'on n'a fait entrer, ni tous les éléments, ni les éléments qu'on a employés pour leur juste valeur. »

Mais Diderot ne s'en tient pas là et dans des remarques jetées, comme en courant, pendant son voyage en Hollande, sur le livre de l'*Homme*, qui venait de paraître, il insiste de nouveau sur les mêmes points, et s'exprimant toujours à sa manière, sans beaucoup de mesure, mais marquant fortement ce qu'il y a de faux dans la doctrine d'Helvétius, il s'écrie : « Homme de génie, tu t'ignores,

si tu penses que c'est le hasard qui t'a fait; tout son mérite est de t'avoir produit; il a tiré le rideau qui te dérobait à toi-même et aux autres le chef-d'œuvre de la nature. Le hasard ne fait pas plus le génie, que la pioche du manœuvre, qui fouille les mines de Golconde, le diamant qu'elle en extrait. » Ne voyant d'ailleurs comme Helvétius dans l'homme rien que de physique, mais y reconnaissant cependant en principe de telles différences d'individu à individu, qu'il lui est impossible d'admettre cette prétendue égalité que suppose l'auteur, il continue sur le même ton, et dit : « Comment vous n'entendez rien aux deux grands ressorts de la machine (la tête et le diaphragme, l'une siége de l'intelligence et l'autre des passions) l'une qui constitue les hommes spirituels ou stupides, l'autre qui les sépare en deux classes, celle des cœurs tendres et celle des cœurs durs, et vous écrivez un traité de l'homme. Je me souviens de vous avoir demandé comment on donne de l'activité à une tête lourde; je vous demande maintenant comment on inspire de la sensibilité à un cœur dur. Mais rien ne vous arrête; vous me soutiendrez qu'avec ces deux qualités diverses, les hommes n'en étant pas moins communément bien organisés, ils n'en sont pas moins bien disposés à toutes sortes de fonctions. Quoi! M. Helvétius, il n'y aura nulle différence entre celui qui aura reçu de la nature une imagination forte et vive, avec un diaphragme très-mobile, et celui qu'elle a privé de ces deux qualités. » On le sait, tout ne peut se citer de Diderot; j'indiquerai donc seulement ici un autre passage du même écrit, où parlant de l'homme puissant et ardent par ses organes, il le compare à la bête féroce de Lucrèce, qui, les flancs traversés d'une flèche mortelle, se précipite sur le chasseur et le couvre de son sang. « Celui-là ne fera guère d'élégies et de

madrigaux, dit-il, il veut jouir, il se soucie peu de toucher et de plaire.... tachez, si vous le pouvez de me faire un poète tendre et délicat de cet animal-là. » Et abordant aussi, mais comme seul il peut le faire, un autre point bizarre et je dirai même honteux du livre d'Helvétius, car il s'agit des femmes considérées comme moyen de récompenses publiques et par suite de gouvernement, Diderot, dans la plus contenue de ses phrases, dit : « Quelque avantage que l'on trouve à priver les femmes de la propriété de leur corps, pour en faire un effet public, c'est une espèce de tyrannie, dont l'idée me révolte, une manière raffinée d'accroître leur servitude qui n'est déjà que trop grande. »

Mais c'est assez de citations ; et je demanderai à mon tour à donner quelques raisons. Je n'en proposerai toutefois que de très-générales et qui n'auront rapport qu'aux points les plus essentiels de la doctrine dont il s'agit.

Ce qu'on peut avant tout y remarquer, c'est une confusion capitale. Helvétius croit à l'égalité naturelle de l'esprit des hommes, parce qu'il leur trouve en principe même sensibilité physique, même mémoire, même capacité d'attention, même activité de passions. Or, il n'en juge ainsi que parce qu'il prend en eux l'égalité pour la ressemblance. Tous les hommes en effet sont semblables entre eux, tous ont en commun les facultés qui concourent à l'esprit, tous ont l'intelligence, l'amour et la volonté. Mais est-ce à dire pour cela qu'ils soient tous égaux, et qu'ils aient originellement même aptitude pour sentir, se souvenir, désirer, se former enfin des idées ? tous sont hommes, mais tous sont-ils le même homme ? tous n'ont-ils pas leur vocation, les uns plus, les autres moins marquée, mais dans la plupart toujours assez caractérisée, pour qu'il n'y ait pas à s'y tromper ? l'inégalité est évi-

dente entre eux ; mais Helvétius ne l'attribue qu'à ce qu'il appelle l'éducation ; or, l'éducation en est sans contredit une des causes, mais elle n'est pas la seule, ni même la plus efficace ; car le plus souvent elle ne fait que développer et seconder la nature, et quand il arrive qu'elle la contrarie, elle n'en triomphe jamais tout à fait ; elle peut en adoucir, jamais en effacer les traits constitutifs et premiers.

Les plus grandes inégalités viennent au fond de la nature. C'est ce qu'Helvétius n'a point assez compris, trompé sans doute d'abord par ce principe de philosophie qu'il emprunte à son école et qui consiste à supposer qu'il y a à l'origine table rase dans notre âme, absence de toute détermination, de tout caractère, de toute individualité propre ; trompé ensuite aussi très-vraisemblablement par le sentiment qui le porte à ne vouloir de privilége et d'inégalité pour personne, et qui l'inspire sans doute, lorsqu'il dit que « l'amour du paradoxe ne l'a pas conduit à cette conclusion, mais le seul désir du bonheur des hommes. » Quoi qu'il en soit Helvétius n'a bien discerné ni le rôle de la nature ni celui de l'éducation, en attribuant tout à celle-ci et à peu près rien à celle-là, et en confondant sans cesse entre elles la similitude et l'égalité.

De l'égalité, encore une fois, où y en a-t-il primitivement parmi les hommes ? Est-ce dans l'organisation ? Mais il n'en est pas un chez lequel elle soit la même, et il en est dans lesquels elle offre les plus grandes différences. Chez tous elle se ressemble par le nombre et la disposition des pièces essentielles dont elle est composée, et par les fonctions qui y sont attachées ; mais chez aucun elle n'a même qualité, même jeu, même emploi particulier de ces pièces mises en rapport. Chez tous c'est le corps humain ; chez

aucun ce n'est le même corps humain (1). Diderot l'a dit sur tous les tons à Helvétius, et il serait inutile, après lui, d'insister sur ce point, mais ce qu'il faut en conclure avec lui c'est que par ce côté encore le système du livre de l'*Esprit* fait eau et peut aisément être coulé à fond.

Quant à l'âme, pas plus que le corps, elle ne se prête à cette prétendue égalité, que rêve Helvétius; chez tous elle est semblable, chez aucun elle n'est pareille. Chez tous elle a les facultés humaines : l'intelligence, l'amour et la liberté; mais chez aucun, elle n'a même degré, même caractère, même direction particulière de ces diverses facultés; et cela dès l'origine et par première institution. Seulement comme alors les causes de diversité sont à peine développées, leurs effets se distinguent moins; tout y est en puissance et en virtualité plutôt qu'en acte. Mais bientôt tout s'exerce, se développe et s'accuse; les nuances se marquent, les différences se montrent, les contrastes éclatent; et alors aussi dons de raison, germes de poésie, tour d'imagination, génie, heureux penchants du cœur, doux sentiments, grâces d'amour comme de lumière, tout semble le partage et le privilége de quelques-uns; tandis que sous les mêmes rapports d'autres paraissent moins favorisés, et d'autres moins encore, jusqu'à ceux qui sembleraient tout à fait deshérités, si on ne devait pas croire que Dieu dans sa providence a pour toutes les faiblesses et toutes les infirmités, des trésors de bonté, qui ne manquent à aucune, et un jour ou l'autre satisfont à sa sagesse et à sa justice.

Voilà pour la prétendue égalité naturelle.

Quant à l'inégalité artificielle, Helvétius, qui l'admet

(1) Aristote a dit dans ce sens : « Les animaux sont analogues, c'est-à-dire semblables avec des diversités. »

seule, l'exagère et l'explique mal. Il l'exagère en ce qu'il y fait entrer ce qui évidemment appartient à l'inégalité naturelle; il l'explique mal, en ce que d'abord il comprend dans l'éducation, qui n'est à proprement parler, que l'action librement exercée de l'homme sur son semblable, bien des causes qui évidemment n'ont pas ce caractère, le hasard en particulier, qui n'en a précisément aucun; en ce qu'ensuite il ne tient pas compte de cette autre éducation, qu'en vertu de sa force propre, l'homme se donne à lui-même et par laquelle il peut aussi largement contribuer à cette inégalité artificielle.

Ainsi de deux vérités, regardées avec raison comme constantes, parmi le hommes, Helvétius nie l'une et entend mal l'autre. Ce n'est pas jouer de bonheur; c'est beaucoup trop donner à l'esprit d'hypothèse et beaucoup trop peu à celui de juste et sage observation.

Et pour revenir maintenant d'un coup d'œil général sur l'ensemble du livre de l'*Esprit*, et en porter sommairement un dernier jugement; ce livre, quoi qu'en dise l'auteur, n'en est pas un de morale, au moins par le premier dessein; il n'en est qu'un d'idéologie, qui touche, il est vrai, à la morale, mais d'une manière accessoire seulement et par voie de comparaison. Trois questions y sont posées : Qu'est-ce que l'esprit en lui-même? quelle en est la valeur dans la société? quelle en est la répartition parmi les hommes? — A ces trois questions, trois réponses sont données par Helvétius, à savoir, que l'esprit par la sensibilité physique de laquelle seule il procède, est une propriété de la matière; qu'il n'a par conséquent de valeur dans la société que celle d'une propriété de la matière, c'est-à-dire l'utilité; et qu'il se distribue en parts inégales, non par le fait de la nature, mais par celui de l'éducation. Or, rien de cela n'est vrai; l'esprit

en effet n'est pas une propriété de la matière ; il a une autre valeur que celle d'une propriété de la matière ; et il est sujet à une double inégalité, l'une, beaucoup plus considérable, qui vient de la nature ; l'autre beaucoup moins prononcée, qui vient de l'éducation.

Tel est en somme le jugement que je crois pouvoir porter sur cet ouvrage, après le long examen dont il a été pour moi le sujet.

Ce jugement serait encore celui que je proposerais sur le *livre de l'Homme*, si après tout ce qui précède, il était nécessaire d'en faire une étude à part ; mais je n'en veux dire que quelques mots qui suffiront certainement pour le faire connaître et apprécier. J'ai déjà rapporté ce qu'en pense Frédéric ; voici de son côté comment en parle en quelques lignes Voltaire :

« C'est du fatras, dit-il dans une lettre à d'Alembert, j'en suis bien fâché, et il faut de grands efforts pour le lire, mais il y a de beaux éclairs. » Et plus loin : « Que vous dirai-je ? cela me semble audacieux, curieux en certains endroits, et en général ennuyeux. Voilà peut-être le plus grand coup porté contre la philosophie. Si les gens en place ont le temps ou la patience de lire ce livre, ils ne nous le pardonneront jamais. » Ainsi s'exprime Voltaire, au fond aussi sévère que Frédéric, malgré l'exception qu'il semble faire pour les *beaux éclairs*, dont il est, je suppose, au fond médiocrement ébloui.

Un livre ainsi caractérisé et jugé par un écrivain qui ne demandait pas mieux que d'être favorable à l'auteur, n'a certes pas besoin d'être longuement examiné. C'est ma raison d'être court.

Il se divise en dix sections, dont la première traite de l'éducation considérée dans sa diversité comme la cause de cette inégalité des esprits, attribuée jusqu'à présent à

l'inégale perfection des organes ; la deuxième, de l'égale aptitude pour l'esprit qu'ont les hommes communément bien organisés ; la troisième n'est guère que la suite et que le complément des deux premières ; elle a pour objet la recherche des causes auxquelles on peut attribuer l'inégalité des esprits ; la quatrième s'occupe des passions comme cause de cette inégalité ; la cinquième est consacrée à la discussion et à la réfutation des opinions contraires à la sienne sur ce sujet, particulièrement de celle de Rousseau ; dans la sixième l'auteur continue à combattre Rousseau ; dans la septième en vue de sa thèse, il s'efforce d'établir la supériorité de la législation sur les religions pour le bonheur des hommes ; dans la huitième il se demande en quoi consiste ce bonheur ; dans la neuvième il s'agit d'un bon plan de législation ; et enfin dans la dixième de la puissance de l'éducation.

On le voit, c'est à l'arrangement près le même fond de matières que dans le livre de l'*Esprit ;* et je n'ai pas besoin d'ajouter que c'est aussi la même doctrine ; il suffit d'y jeter les yeux pour le remarquer et s'en convaincre.

C'est pourquoi, comme l'ont d'ailleurs pensé plusieurs amis de l'auteur, il eût mieux valu qu'il ne fût pas publié ; car il ne dit pas autre chose, il ne dit pas mieux que le livre de l'*Esprit*, et en le répétant, il l'exagère et ne le corrige pas ; plus didactique et plus sec, il a moins d'agrément et n'a pas plus d'exactitude, il a les mêmes défauts sans avoir les mêmes qualités ; surtout en certains endroits il ne paraît qu'ébauché. Je l'avouerai aussi, il me semble que le désaveu, public et explicite, qu'Helvétius, il est vrai, non sans quelque contrainte, avait fait de son premier ouvrage, eut dû être pour lui un motif de réserve et même de silence sur les mêmes matières. *Il y* avait de sa part engagement de ne pas retomber dans ses

premiers errements, de ne pas renouveler l'espèce de scandale, dont il avait consenti à faire amende honorables. Or, la publication du livre de l'*Homme* était une sorte d'infraction à cette parole donnée, et bien qu'elle n'ait pas été de son fait, puisqu'elle n'ait eu lieu qu'après sa mort, elle était dans ses intentions, sa préface en témoigne. Ce n'est donc pas sans quelque peine qu'on le voit se mettre ainsi moralement en opposition avec lui-même, et ne point assez tenir de compte d'une déclaration juridique, par laquelle il s'était lié.

Il est possible que d'un ouvrage à l'autre il ait eu des sujets de ressentiment et d'amertume, dont il était d'abord exempt, et que, comme il le dit quelque part, après avoir quitté Paris tolérant il l'ait retrouvé persécuteur; mais ce qu'il y a de certain, c'est que dans sa nouvelle production il montre en matière de politique et surtout de religion, une aigreur, un chagrin, et parfois une violence, qui rappellent d'Holbach; on sent même de loin en loin, dans ces pages mal ménagées, comme un souffle précurseur des terribles tempêtes qui éclateront à la fin du siècle au sein de la société; son premier livre est plutôt comme on dirait aujourd'hui régence et Louis XV, le second a quelque chose des plus tristes jours de la révolution. De l'un à l'autre, l'auteur ne s'est pas perfectionné, mais il s'est irrité; le bel esprit a fait place chez lui à l'esprit de mécontentement et d'amère hostilité.

En philosophie même il se modère moins; il se déclare plus pour le matérialisme; c'est ainsi qu'il dit que le mot matérialiste est synonyme d'esprit éclairé, et qu'il se prononce aussi plus hautement en faveur de l'athéisme, comme quand il dit : « Tout le monde est athée en ce sens que personne ne comprend l'incompréhensible. » Il lui reste

toujours sa passion pour l'humanité et la liberté, mais elle est moins bienveillante, elle est morose et sombre; on y reconnaît un sentiment qui, offensé et blessé, s'emporte et s'égare volontiers.

Il y a une certaine expérience, une certaine connaissance des mauvais côtés de la nature humaine, qui a parfois sa profondeur; on ne saurait certainement la refuser à Helvétius, mais il n'y a pas lieu de lui en faire beaucoup d'honneur; à ne voir dans l'homme, quelque sagacité qu'on y apporte, que l'égoïste tout à ses sens, qu'une dégradation de la nature, il peut y avoir absence d'illusion, et même remarquable pénétration, mais il n'y a pas de grandeur. La grandeur est de voir en lui avant tout ce qui l'anoblit. La grandeur est de s'élever et non de s'abaisser dans le spectacle de l'humanité; toute vue qui ne s'élève pas est petite, et pour descendre plus bas, elle n'en est pas plus près du vrai, qui ne se sépare pas du bien, du noble et du beau. Helvétius n'a rien du génie de l'idéal; il n'a que le sens d'une fâcheuse réalité. Il lui manque la grandeur.

Veut-on maintenant que je fasse un peu plus particulièrement connaître le livre de l'*Homme* par quelques-uns des détails qu'il renferme? sans prendre précisément au hasard, je m'affranchirai cependant de l'ordre suivi par l'auteur, et je choisirai çà et là les traits qui me paraîtront les plus propres à caractériser et à faire apprécier l'ouvrage. Ainsi, par exemple, voici avec quelle humeur chagrine il juge la France dans sa préface, et quel avenir il lui promet et lui souhaite en même temps: « Ce n'est pas sous le nom de Français que ce peuple pourra se rendre de nouveau célèbre; cette nation avilie est aujourd'hui le mépris de l'Europe. Nulle crise salutaire ne lui rendra la liberté; c'est par la consomption qu'elle périra; la conquête

est le seul remède à ses malheurs...... c'est vers le nord qu'il faut maintenant tourner toutes ses espérances; de grands princes (Catherine et Frédéric), y appellent le génie et le génie la félicité..... les soleils du midi s'éteignent et les aurores du nord brillent du plus vif éclat. »

On sait son opinion sur les femmes comme moyen de gouvernement; il y tient et en la défendant ici il dit entre autres choses, qui ne sont pas toutes à citer et qui pourraient donner lieu à l'application de cette maxime qu'il émet : Qu'en livres comme en hommes il y a bonne et mauvaise compagnie : « Si le pain peut être la récompense du travail et de l'industrie, pourquoi pas les femmes? » Pour prouver que la sensibilité physique est de bien peu dans l'esprit, il nomme Voltaire, « dont la sensibilité, dit-il, n'est pas certainement aussi vive que celle des femmes et Buffon qui est myope, et ils ont cependant l'un et l'autre beaucoup d'esprit. » Singulière manière de démontrer que ce n'est pas la nature, que ce ne sont pas les sens, mais bien l'éducation qui produit l'inégalité des intelligences ! Il fait nombre de reproches au christianisme, auquel il n'hésite pas à préférer le paganisme comme plus convenable à la constitution de l'homme; mais il épargne encore bien moins les ministres de son culte. « Qu'ils soient sots, dit-il, j'y consens, mais peut-on supposer qu'ils soient honnêtes? Que prouve leur conduite? dit-il encore; qu'il n'y a rien de commun entre la religion et la vertu. » Quoique sa doctrine de l'intérêt occupe ici moins de place que dans le livre de l'*Esprit*, on l'y rencontre cependant en plus d'un lieu, comme quand quelque part il dit : « Les partis, de même que les nations, n'estiment dans la justice, que la considération et le pouvoir qu'elle procure; » et considération et pouvoir on sait que tout se résout, selon lui, en jouissances matérielles. Aussi nie-t-il

la bonté naturelle, ou le sens moral de l'homme, et s'écrie-t-il : « Malheur au prince qui croit à la bonté originelle des caractères ; l'homme de la nature doit être cruel ; qui soutient la bonté originelle des hommes veut les tromper. » Il ne faut pas d'ailleurs oublier que c'est en parlant contre Rousseau qu'il s'exprime ainsi. On se rappelle comment Voltaire relève la manière dont il traite l'amitié. C'est à cette imputation qu'il semble répondre dans ce passage : « Tous les français se vantent d'être des amis tendres. Quand le livre de l'*Esprit* parut, ils crièrent beaucoup contre le chapitre de l'amitié ; on eut cru Paris peuplé d'Orestes et de Pylades ; c'est cependant dans cette nation que la loi militaire oblige un soldat de fusiller son ami déserteur. » Toujours sa même manière de raisonner.

On ne s'étonnera pas de l'entendre parler de l'amour comme de l'amitié ; il y a cependant un chapitre intitulé : *Quelle maîtresse convient à l'oisif*, qui passe les bornes ; on y lit en effet ceci : « La chasse des femmes, comme celle du gibier, doit être différente selon le temps, qu'on veut y mettre ; la femme adroite doit longtemps se faire courir par le désœuvré. » Il a aussi sa façon de parler de Dieu, et sans le nier directement, de ne pas cependant mieux l'admettre : « Peu de philosophes ont nié l'existence d'un Dieu physique, dit-il, il n'en est pas ainsi du Dieu moral. L'opposition qui s'est toujours trouvée entre la justice de la terre et celle du ciel, en a souvent fait nier l'existence. D'ailleurs, qu'est-ce que la morale ? le recueil des conventions que les besoins réciproques des hommes les ont nécessités de contracter entre eux ; or, comment faire un dieu de l'œuvre des hommes ? » Que reste-t-il à conclure de ce singulier raisonnement ? que le Dieu moral est vain, et qu'il n'y a que ce Dieu-nature, ou plus sim-

plement la matière et le mouvement comme principe et fond des choses.

Tel est dans quelques-unes de ses pensées, mais celles-là représentent assez fidèlement les autres, ce livre de l'*Homme*, pâle reproduction de celui de l'*Esprit* et qui le ferait presque regretter ; véritable rechute avec aggravation, après promesse publique d'être plus sage à l'avenir. Je n'en dirai rien de plus.

Toutefois je ne finirai pas, sans faire une dernière réflexion, qui tempère, s'il se peut, la sévérité de mes critiques touchant les écrits d'Helvétius, par une justice plus douce, rendue de nouveau à sa personne. Je le répéterai donc, l'homme en lui n'eut pas les torts du philosophe, et s'il faut même en croire plus d'un de ses amis, il partageait presque tous les prétendus préjugés qu'il tâchait de détruire, et son caractère, ainsi que sa vie, prouvait contre sa doctrine. Sa faiblesse fut l'ambition du succès. Sa seule passion, dit un de ses contemporains qui le connaissait bien et qui l'aimait, était de passer pour le plus grand écrivain de son siècle ; à peine se contentait-il d'une place auprès du président Montesquieu. S'il la manquait, c'était fait de son bonheur. Aussi, si la célébrité, qu'a aujourd'hui son livre, vient de la défense qui en a été faite, et non de la bonté intrinsèque de l'ouvrage, il sera le plus malheureux des hommes (1). C'est dans ce même sentiment qu'il répondait à quelqu'un qui l'engageait à se donner à la poésie : « mon ami, la poésie est aujourd'hui passée de mode ; c'est la philosophie seule qui donne actuellement la grande célébrité. » Or, philosopher pour la célébrité, pour la faveur du jour, pour le bruit du moment, en un temps qui n'en était pas un précisément de sagesse, quoi-

(1) Collé. — *Journal historique.*

qu'il valut mieux au fond que parfois on ne se plaît à le dire, n'était-ce pas s'exposer à embrasser et à soutenir bien des opinions hasardeuses, auxquelles faisait accueil un public, empressé pour tout ce qui s'annonçait à lui avec un certain air de nouveauté et surtout de témérité. Helvétius était un galant homme, mais qui voulait plaire au monde et lui plaire en le flattant; il ne le pouvait guère qu'en disant comme lui, qu'en lui rendant avec complaisance, ce qu'il recueillait, sans trop de choix, de ses propos familiers. Son esprit facile et doux se prêtait sans peine à ce manége; il n'avait à vaincre en lui, pour s'y plier et s'y accommoder, aucune forte originalité; il n'avait qu'à céder au penchant qui l'entraînait.

Dans le livre de l'*Homme* il a fait un chapitre pour prouver qu'il était le disciple de Locke. Il l'était bien plus encore de tout le monde, et la philosophie qui lui venait de ce maître d'un genre à part, et telle d'ailleurs qu'à son tour il l'habillait pour la lui rendre agréable, ne ressemblait que de bien loin à celle de l'*Essai sur l'entendement humain;* elle n'en avait pas surtout la gravité, la mesure, et la modestie. Helvétius eût peut-être été cartésien au XVII[e] siècle, et il ne l'eût pas été comme Malebranche ou Arnauld; au XVIII[e], il se trouve d'une école opposée, mais moins par force de raison, que par imitation, et s'il est vrai qu'il ait dit le secret de tout le monde en son temps, ce qui est loin d'être exact, des protestations éclatantes en font foi, ce secret, il ne l'a pas trouvé, il n'a fait que le répéter.

On peut donc bien séparer en lui, la pensée, qui n'est guère sienne, qu'il prend un peu partout, et sans grand discernement; qu'il ne transforme guère et surtout qu'il ne corrige pas, la séparer, dis-je, du cœur, de l'âme même, de l'intime personne, et ne pas trop lui imputer

l'une, pour mieux estimer l'autre; c'est là peut-être ce qu'il y a de plus convenable à faire en sa faveur, pour lui assurer la part de la justice bienveillante à laquelle comme homme il a un droit incontestable. Mais si on le confondait avec ses ouvrages, si on ne le jugeait que par ses écrits, il faudrait lui être beaucoup moins doux et même le condamner avec une ferme sévérité. Je suis donc heureux d'avoir pu faire loyalement à son égard cette équitable distinction.

DAMIRON.

RAPPORT

Lu à l'Académie des Sciences morales et politiques, dans la séance du samedi 14 mai 1853,

Sur les mémoires envoyés pour concourir au prix de philosophie proposé en 1848 et à décerner en 1853,

SUR LA COMPARAISON

DE

LA PHILOSOPHIE MORALE ET POLITIQUE

DE PLATON ET D'ARISTOTE

AVEC LES DOCTRINES DES PLUS GRANDS PHILOSOPHES MODERNES SUR LES MÊMES MATIÈRES,

Au nom de la Section de Philosophie,

PAR M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

MESSIEURS,

L'Académie avait mis au concours en 1848 la question suivante :

« *Comparer la philosophie morale et politique de Platon et*
« *d'Aristote avec les doctrines des plus grands philosophes*
« *modernes sur les mêmes matières ;*

« *Apprécier ce qu'il y a de temporaire et de faux, et ce*
« *qu'il y a de vrai et d'immortel dans ces différents systè-*
« *mes.* »

En 1851, l'Académie, que n'avait point satisfaite assez complètement un premier concours, en ouvrit un second sur le même sujet; et c'est de cette nouvelle épreuve, très-supérieure à la première, que je viens lui rendre compte au nom de la section de philosophie.

Nous n'avons reçu que deux mémoires, inégaux en étendue, mais surtout inégaux en talent. Nous les apprécierons dans l'ordre de leur inscription, qui nous conduira d'une œuvre très-imparfaite à une œuvre très-distinguée et digne de toute l'estime de l'Académie.

N° I.

Le mémoire n° 1 a pris pour épigraphe :

« L'homme doit accomplir la création divine; » et cette épigraphe obscure, donne une idée assez juste du mémoire lui-même. Il se compose de 149 pages, petit in-folio; et malgré de très-sérieux efforts, l'auteur n'a pas su rendre ses opinions beaucoup plus claires que sa devise.

Un premier et capital défaut de ce mémoire, c'est d'avoir mal interprété la question. L'auteur a cru que l'Académie en la proposant, avait voulu jeter les bases d'une réforme morale et politique. Il s'est imaginé qu'intervenant dans la lutte des partis qui divisent la France et l'Europe, elle avait l'intention, non pas seulement de les juger, mais encore de les concilier en donnant aux problèmes qu'ils agitent une solution supérieure et jusqu'à présent vainement cherchée.

De cette erreur essentielle, à laquelle votre programme était bien loin de donner le moindre prétexte, sont sortis la plupart des autres défauts que nous signalerons dans ce mémoire.

Il n'a point analysé avec le soin que vous demandiez les deux grandes doctrines de Platon et d'Aristote, sources de toutes les autres. Il n'a pas davantage analysé les systèmes modernes; et si les noms immortels que consacre l'histoire de la philosophie apparaissent de loin en loin, ce n'est jamais avec ce cortège d'expositions étendues, d'examens approfondis et de jugements motivés que vous attendez dans tous les travaux que vous provoquez.

L'auteur n'a pas fait une seule citation de textes; et l'érudition, qui sans tenir la première place dans ce concours, devait cependant y figurer pour une assez grande part, ne s'y montre jamais. Ce que l'auteur semble le mieux connaître, ce sont les systèmes allemands; il admire Kant, qu'il traite du reste à peu près comme il a traité les anciens, et il est très-sévère pour les disciples et les successeurs de M. Hégel, ce dont nous sommes loin de le blâmer.

Pour contribuer sans doute autant qu'il le peut à la grande réforme qu'il désire, l'auteur n'hésite pas à discuter les faits les plus importants de l'histoire contemporaine. Il rappelle les révolutions successives que la France a subies depuis soixante ans; et il les juge très-sévèrement, si ce n'est très-exactement. De la politique, il passe à la religion; et quoiqu'il paraisse sincèrement chrétien, il espère une nouvelle transformation du christianisme.

Vous le voyez, Messieurs, la pensée de votre programme a été tout à fait méconnue; vous n'appeliez pas les concurrents sur le terrain où celui-ci est descendu.

Le style est aussi obscur et aussi confus que les idées

elles-mêmes. Evidemment c'est un étranger qui écrit; mais c'est un étranger qui essaie de refaire notre langue. Il associe parfois de la façon la plus bizarre les mots les plus hétérogènes; et il introduit une foule de néologismes qu'il emprunte, quand il ne les forge pas lui-même, à nos écoles littéraires les plus suspectes. On pourrait excuser l'auteur d'écrire incorrectement, si d'ailleurs ses pensées étaient justes et claires. Mais le fond est plus défectueux encore que la forme; et la méthode de l'auteur est au moins aussi opposée à l'esprit français que ses phrases interminables et chargées de propositions incidentes le sont au génie de notre langue. Du reste, sentant lui-même tout ce qui lui manquait, il est allé au-devant des critiques, et il espère que l'Académie dans un aussi grave sujet ne tiendra pas, comme il le dit, au beau langage en français. L'Académie ne se montre pas très-exigeante à cet égard puisqu'elle permet d'écrire même en latin. Mais si elle tient peu à l'élégance du style, elle tient beaucoup à la clarté, parce qu'il est très-difficile de bien juger ce que l'on comprend avec peine. Nous soupçonnons l'auteur d'être allemand; et tout ennemi qu'il est des écoles qui partagent actuellement la philosophie en allemagne, il reproduit en très-grande partie leur style plein d'abstractions et de formules symboliques.

Les sentiments qui paraissent animer l'auteur, sont certainement élevés et généreux; et la tentative même qu'il a faite, toute malheureuse qu'elle est, indique de louables préoccupations. L'état actuel des sociétés est fait pour solliciter les méditations de toutes les âmes intelligentes; et il est bon que les esprits studieux s'appliquent à ces problèmes. Mais l'auteur aurait dû se dire que ce n'est pas à une académie qu'il appartient d'en connaître. La nôtre en particulier sait les justes limites dans lesquelles

elle doit se renfermer, et elle s'attache à ne pas les franchir par respect pour la science et pour la vérité.

Il faut ajouter que le mémoire n° 1 n'est pas même terminé au point de vue où l'auteur s'est placé. Après avoir examiné l'état présent des choses, il se proposait d'indiquer les remèdes qui suivant lui, peuvent guérir le mal qu'il déplore ; il devait montrer quels sont les obstacles qui s'opposent, pour emprunter ses expressions, « à la réalisation du vrai et du bien sur la terre. » Cette seconde partie n'a pu être traité faute de temps ; mais si l'on en juge par le sommaire qu'en a donné l'auteur, elle n'eût pas été plus satisfaisante que l'autre.

Nous terminons ce que nous avons à dire du mémoire n° 1 par un conseil qui ne sera peut-être point tout à fait inutile à l'auteur, s'il est encore assez jeune pour en profiter. Il faut bien qu'il sache que de nos jours la philosophie doit être étudiée avec autant de précision et de rigueur que les sciences exactes ; elle a sa discipline, ses études obligées, et surtout sa méthode. En France, plus que partout ailleurs, il est interdit d'aborder des questions philosophiques si l'on ne connaît pas les procédés à l'aide desquels on les résout. Sans doute ces questions sont un domaine commun dont l'accès est ouvert à tous les esprits ; mais sous peine de s'y égarer, on doit posséder préalablement, et avec certitude, l'histoire du passé, afin de ne point recommencer vainement des efforts infructueux. On doit savoir à quelle source la philosophie puise sa lumière et sa force ; et surtout en fait de théories morales et politiques, sans la méthode psychologique, on ne risque que des faux pas et des chutes. Si l'auteur du mémoire n° 1 s'était préparé par cette éducation sévère, son travail aurait été du moins régulièrement et solidement pensé s'il n'eut pas été bien écrit. Ce n'est pas

suffisamment aimer et comprendre la science que de croire qu'elle peut se passer de ces fortes études. Elles n'ôtent rien à l'originalité de l'esprit ; et elles ont le grand avantage de tempérer des présomptions dont les intelligences les mieux douées ne sont pas toujours exemptes.

N° II.

Epigraphe : « *Liberty and modération.* ».
Gilbert Burnett, (Histoire de mon temps.)

L'Académie reconnaît dans ces mots *liberty and modération* empruntés à Gilbert Burnett la devise de l'unique mémoire qui avait été envoyé au concours de 1848 et dont nous l'avons entretenue, il y a deux ans. Le mémoire n° 2 n'est en effet qu'un travail antérieur corrigé et complété d'après les observations que contenait notre rapport de 1851. L'auteur s'est appliqué à tenir compte des critiques que nous lui avons alors adressées ; et le nouvel ouvrage qu'il a présenté à l'Académie répond d'une manière très-directe et souvent fort heureuse à votre programme.

Ce mémoire est le double de l'autre en étendue et n'a pas moins de 1053 pages in-folio ; toutes les parties essentielles de la question y sont traitées avec un juste développement ; et si l'auteur en est sorti quelquefois, c'est uniquement pour l'agrandir encore sans jamais la méconnaître. Aux principaux systèmes dont vous aviez exigé l'examen, il a joint des systèmes moins importants qui ne se rattachent peut-être pas toujours assez étroitement au sujet proposé par vous, pour mériter l'attention qu'il leur donne. Ce que vous vouliez précisément, c'était la comparaison des doctrines morales et politiques de Platon et d'Aristote avec celles des plus illustres représentants de la

philosophie moderne; ce n'était pas tout à fait une histoire comparée des systèmes de morale et de politique, comme paraît trop souvent le croire l'auteur du mémoire n° 2. Il pêche donc par excès, bien différent en cela de son concurrent, qui semble oublier l'histoire et n'en tire aucun enseignement. Dans le mémoire n° 2, l'histoire domine peut-être un peu tròp; et sous ce rapport il ne remplit pas parfaitement votre désir. Votre programme demandait de l'histoire; mais il demandait encore plus des théories. En jugeant les doctrines du passé après les avoir exposées, il était possible aux concurrents, et c'était presque un devoir pour eux, de produire aussi leurs doctrines personnelles. Sur ce point l'auteur du mémoire n° 2 est fort réservé; et il semble persuadé que dans les sciences morales et politiques il ne peut y avoir rien de neuf à découvrir. C'est vous dire, messieurs, que ce mémoire manque peut-être un peu d'originalité; mais il rachète ce défaut par de nombreuses et solides qualités comme vous en pourrez juger par les détails dans lesquels nous allons entrer.

Nous avions reproché à l'auteur d'avoir, dans son premier travail, analysé la doctrine de Platon sans dire un mot des temps qui l'avaient précédée et préparée. Il a comblé cette lacune par une introduction où il s'occupe de l'état de la morale chez les grecs depuis Homère jusqu'à Socrate. Cette introduction était nécessaire; mais elle renferme sur ces temps, encore bien obscurs malgré les recherches dont ils ont été l'objet, des idées controversables. L'auteur exagère peut-être l'influence qu'Homère et les poètes en général ont exercée sur la moralité des Grecs. Il parle un peu longuement d'Hésiode et de Théognis; et il passe trop rapidement sur Pindare qui est surtout un poète moraliste. C'est aller trop loin que de dire : « la poésie, à défaut de la religion qui se taisait, enseignait

la morale au peuple. » La religion parlait aussi dans les mystères, et l'auteur qui s'est arrêté parfois à des *détails* peu importants, a omis de mentionner ce fait essentiel. Naturellement, ce sont les sophistes et Socrate qui remplissent la majeure partie de cette introduction. Socrate en particulier a été représenté à grands traits sous son vrai caractère. Il est toujours assez délicat de le peindre sans le confondre avec son disciple. L'auteur du mémoire n° 2 a su faire une juste part à l'un et à l'autre; et le Socrate qu'il nous montre est bien celui qu'une étude attentive peut faire sortir du double témoignage que ses contemporains, Xénophon et Platon, nous ont transmis. Nous savons gré surtout à l'auteur d'avoir insisté sur le côté religieux de la philosophie de Socrate.

L'exposition des deux systèmes de Platon et d'Aristote en morale et en politique est excellente; elle a toute la solidité et toute l'étendue désirables. D'après votre programme, c'était-là le fondement de tout l'ouvrage; les concurrents n'y pouvaient apporter trop de soin, puisque c'était un des termes de la grande comparaison que vous désiriez instituer. Il est vrai que dans ces derniers temps de fécondes et nombreuses recherches ont éclairé ces deux doctrines; mais pour les analyser, l'auteur est remonté directement aux sources; et c'est sur les textes mêmes, avec une érudition sûre et complète, qu'il a travaillé. Il a défendu avec justice et avec succès le système de Platon contre les accusations de mysticisme dont il a été trop souvent poursuivi; et il a fait voir en s'appuyant sur le Philèbe que ce qui distinguait surtout cette admirable doctrine, c'était la mesure, condition nécessaire de toute sagesse et de toute vertu. Peut-être ici l'auteur n'a-t-il même point accordé à ce grand et sévère dialogue du

Philèbe toute l'importance qu'il a ; peut-être en a-t-il accordé une trop grande au Phèdre.

Mais tout en défendant Platon, il est deux points sur lesquels il nous semble que son analyse est en défaut.

En disant que « la philosophie est un apprentissage de la mort, » Platon n'a jamais prétendu que l'âme dût livrer au corps ces combats excessifs et impies que les mysticismes intempérants, comme ceux des Alexandrins ou des Hindous, recommandent au sage. Il a voulu dire seulement que l'âme pour s'élever jusqu'à la vérité doit s'isoler autant qu'elle le peut des sens et du corps qui en est le siége. Les Idées, qui sont le vrai domaine de la science, ne sont accessibles qu'à l'âme dégagée des liens qui la chargent trop souvent dans sa condition présente : la sensibilité n'a rien à y voir ; elle les offusque à nos yeux loin de les mettre en lumière. Il faut donc que l'âme s'isole des sens après avoir reçu leur témoignage, premier et nécessaire degré par lequel elle passe pour arriver au vrai. Se séparer ainsi du corps, c'est anticiper cette séparation définitive que la mort nous assure. Telle est la pensée de Platon ; et l'auteur du mémoire nº 2 a eu tort de croire qu'elle allait au-delà. Le Banquet tout entier, le Philèbe et une foule de passages de la République, des Lois et du Timée, sont là pour attester que les extravagances du mysticisme n'ont jamais été adoptées par Platon. L'attention qu'il donne à la culture du corps, l'éducation gymnastique à laquelle il le soumet, les plaisirs même qu'il lui concède avec une certaine indulgence, prouvent assez que dans ses théories l'apprentissage de la mort n'est pas autre chose que ce que nous venons de dire.

L'auteur reproche en second lieu à Platon d'avoir confondu la volonté et la raison. Il voit dans cette confusion la cause d'une des grandes erreurs de la morale platoni-

cienne. Nous ne voulons pas dire que Platon, malgré toute la sagacité de son génie, ait suffisamment analysé la volonté, et qu'il ait mis le privilége de la liberté accordée par Dieu à l'homme dans tout son jour. Mais il a si peu confondu la raison et la volonté qu'il a toujours, et sans la moindre hésitation, accordé l'empire le plus absolu à la première. Il faut que l'homme soumette ses désirs, ses plaisirs, sa vie entière à la raison. Le cœur, le courage qui se porte au secours de la raison, pour faire plus sûrement triompher ses ordres, n'est-ce pas aussi la volonté? et en laissant à l'homme toute la responsabilité de ses actes, sans qu'il puisse jamais en accuser ni Dieu, ni le destin, Platon n'a-t-il pas affirmé la liberté et la volonté, s'il ne les a pas approfondies? En parlant d'une grave erreur dans la morale platonicienne, l'auteur veut sans doute indiquer cette théorie célèbre que le vice est involontaire et que jamais l'homme ne fait le mal de son plein gré. Nous ne défendons pas cette théorie trop manifestement fausse, si on la prend dans son sens vulgaire, et trop souvent démentie par les faits. Mais Platon a-t-il voulu dire autre chose, si ce n'est que quand l'homme fait le mal c'est qu'il n'a pas une vue assez claire du bien? Cette opinion n'est-elle pas un hommage nouveau rendu à l'excellence et à la dignité de la nature humaine? Dans le fond, Platon croit si bien le vice volontaire, qu'il le punit sans faiblesse, et qu'il fait du châtiment une *expiation* et un moyen de salut. Le châtiment rappelle l'homme par la douleur au sentiment de sa faute et au sentiment du bien; la méditation du délit le ramène à la notion du devoir; et le criminel n'est sauvé, que quand il a compris, dans l'isolement et le silence du sophronistère, toute l'horreur du crime qu'il a commis.

L'auteur termine cette longue et fidèle exposition de la

morale et de la politique platoniciennes par un résumé qu'il avait oublié dans son premier mémoire. Mais s'il a été docile à nos conseils, il n'a pas très-bien rempli une bonne intention. Son résumé n'en est pas un ; il n'est guère qu'une répétition, en termes qui ne sont pas même plus généraux, et qui parfois sont moins heureux. Ce n'était pas là ce que désirait votre section ; il est fort inutile de refaire ce qu'on a fait antérieurement avec assez de succès; et le résumé qu'elle attendait ne devait contenir que les traits les plus essentiels de la doctrine, avec un jugement qui la fît encore mieux connaître en l'appréciant.

Nous ferons de l'exposition d'Aristote les mêmes critiques et les mêmes éloges ; elle a toutes les qualités de celle de Platon : étendue, exactitude, justesse. L'auteur n'a pas expliqué suffisamment en quel sens Aristote a compris que la politique est au-dessus de la morale. Aristote n'a pas prétendu certainement que la politique fut indépendante ; il a voulu dire seulement que son domaine est plus vaste, et qu'à ce point de vue elle renferme la morale, dont elle ne peut d'ailleurs se passer. Il aurait fallu montrer également tous les emprunts que le disciple a faits à son maître. Ils sont aussi nombreux qu'ils sont importants. Nous croyons encore que l'auteur du mémoire nº 2 aurait pu, sans injustice, être un peu plus sévère pour le principe du bonheur substitué au principe du bien. Il n'est pas aussi vrai qu'on le pense généralement, que la morale d'Aristote soit plus pratique que celle de Platon. Sans doute, elle tient plus de compte des faits ordinaires de la vie ; mais elle n'apprend pas mieux à la régler. Aristote a abaissé l'idéal platonicien, qui ne dépasse pas cependant les forces humaines, puisque Socrate a pu le réaliser ; et sans accepter les critiques exagérées que Brucker adresse à la morale péripatéticienne, on peut la

condamner sur plus d'un point où l'auteur semble l'absoudre.

Il a, du reste, raison de signaler la haute valeur de la théorie de la liberté dans Aristote. En démontrant que le vice est volontaire, Aristote a rendu au libre arbitre son vrai caractère; et s'il n'a point encore porté toute la clarté désirable dans ces profondeurs de la conscience humaine, il les a du moins entrevues, et il a frayé la route à des travaux plus complets que les siens.

L'auteur loue Aristote d'avoir poussé plus loin que Platon les deux théories de la justice et de l'amitié. Nous ne savons si la remarque n'est pas plus vraie encore pour la seconde que pour la première. Il est certain que Platon n'avait pas distingué aussi nettement que l'a fait son élève, l'équité de la justice, et qu'il n'a point autant insisté sur les conséquences sociales de l'amitié, ou d'une manière plus générale, des affections humaines. Mais c'est exagérer le mérite d'Aristote que de trouver sa doctrine aussi religieuse que celle de Platon; et il eût été prudent avant d'employer les passages où Aristote parle de Dieu, de s'assurer de leur parfaite authenticité. On peut douter de celle du passage que l'auteur emprunte au livre VII de la morale à Eudème.

Il ne faut pas non plus élever la politique d'Aristote si fort au-dessus de la politique de Platon. La méthode d'Aristote est plus rigoureuse; mais il fait un traité didactique et non pas un dialogue. Les erreurs de Platon sont évidentes, et personne ne les a réfutées plus victorieusement que son élève; mais à côté des erreurs, il est juste d'apprécier les vérités découvertes; il est juste de tenir compte ici, bien plus encore que pour la morale, de tous les emprunts qu'a faits Aristote à celui dont il avait suivi les leçons durant vingt années. La division des gou-

vernements n'est pas d'Aristote, elle n'est même pas de Platon, puisqu'on la trouve déjà tout au long dans Hérodote (Thalie, chap. LXXX et suiv.). Le mérite d'Aristote, en cela comme en tant d'autres choses, c'est d'avoir donné une forme scientifique et définitive à des idées qui ne lui appartenaient pas, et qu'il a paru s'approprier en les revêtant de leur véritable définition. En exposant ces grandes théories, l'auteur du mémoire nº 2 n'en a pas toujours conservé très-exactement la langue consacrée et si précise. Aristote, en parlant des gouvernements purs, ne dit pas que les gouvernements corrompus en sont les *contraires ;* il dit seulement qu'ils en sont des *déviations*. Cette formule doit être respectée, parce qu'elle est parfaitement conforme à la réalité des faits. La démagogie n'est pas le contraire de la démocratie ; elle en est la déviation. La tyrannie n'est pas davantage le contraire de la royauté ; l'oligarchie, de l'aristocratie. Le mot de *déviation* établit entre ces deux espèces de gouvernement, l'une pure, l'autre corrompue, un lien qu'on aurait tort de supprimer, parce qu'il n'est que trop vrai ; et nous tenons d'autant plus à signaler à l'auteur cette tache, toute légère qu'elle paraisse, qu'il l'a reproduite en parlant de Polybe (page 263 du mémoire).

Du reste, l'admiration que l'auteur professe pour Aristote ne l'aveugle pas sur ses défauts : il le blâme, et à bon droit, d'avoir fait abus quelquefois des formules mathématiques dans des sujets qui ne les comportent point ; d'avoir défendu l'esclavage, tout en donnant contre cette institution tous les arguments qui plus tard l'ont fait périr ; d'avoir proscrit le prêt à intérêt, tout en tenant compte de la richesse, et d'avoir tant apprécié les classes moyennes dans la société, tout en rabaissant le travail qui seul leur peut donner naissance.

Le résumé de la doctrine d'Aristote est comme celui de la doctrine de Platon, une simple répétition, un peu plus concise, au lieu d'être un jugement.

Après les deux analyses de Platon et d'Aristote, l'auteur consacre un chapitre de près de cent pages à ce qui a suivi. Il y traite successivement d'Epicure et de Zénon, de Cicéron, de Sénèque, d'Epictète, de Marc-Aurèle et de Plotin; c'est-à-dire qu'il trace une histoire abrégée de la morale et de la politique dans la décadence de l'antiquité. Ce chapitre n'est pas un hors-d'œuvre sans doute, mais il est trop long. Nous avions reproché à l'auteur d'avoir passé d'Aristote à saint Thomas, de la Grèce du siècle de Périclès au christianisme du moyen-âge, sans aucune transition, et de n'avoir montré ni la succession historique des doctrines, ni les progrès de la science à travers les siècles. Pour combler cette lacune, il nous a donné beaucoup plus que nous ne lui demandions et que n'exigeait le sujet. Il ne fallait pas perdre de vue que la comparaison désirée par l'Académie s'adressait surtout aux principaux systèmes modernes rapprochés *des deux* grands modèles antiques. Il fallait se dire de plus que les systèmes de morale où n'apparaît pas la politique devaient être à peu près complètement écartés ou du moins relégués sur un arrière-plan. A ce titre la doctrine épicurienne, Sénèque, Epictète, Marc - Aurèle même ne devaient tenir dans ce cadre qu'une place fort étroite; les stoïciens et Cicéron pouvaient en occuper une un peu plus large, sans qu'elle fût encore considérable. Plotin ne devait pas y figurer, et les Alexandrins, tout métaphysiciens, quand ils ne sont pas mystiques, n'ont pour ainsi dire point fait de morale, et encore moins de science politique.

Tout en critiquant cette digression, nous ne devons

pas oublier de recommander à l'attention de l'Académie quelques pages fort heureuses dans ce long chapitre, et nous signalerons en particulier les portraits d'Epictète et de Marc-Aurèle, et ce que l'auteur a dit de l'influence du stoïcisme sur les progrès du droit romain, se faisant presque chrétien par ses principes longtemps avant que l'Empire n'eût adopté officiellement la foi nouvelle.

« Par une rencontre, dit l'auteur, qui prouvait encore « mieux que les éloquentes déclamations de Sénèque « l'égalité des hommes et l'iniquité de l'esclavage, les « deux plus beaux génies du stoïcisme à Rome se trou- « vèrent aux deux extrémités des conditions sociales. « Epictète, Marc-Aurèle, un esclave, un empereur, « animés d'une foi commune étaient sans doute un mer- « veilleux témoignage de cette fraternité, dogme com- « mun des stoïciens et des chrétiens; et par un renverse- « ment qui confondait tout, la Providence avait voulu « que l'esclave fût le maître, et l'empereur, le disciple. »

Au lieu du développement exagéré de ce troisième chapitre, nous eussions préféré que l'auteur, avant de traiter de la morale et de la politique dans le moyen-âge, nous montrât ce que l'antiquité transmettait de principes et de doctrines au monde qui lui succédait et qui profitait de son héritage tout en l'accroissant. Nous signalons cette lacune à l'auteur pour qu'il l'évite dans l'ouvrage qu'il publiera. Il est bon de faire voir une fois de plus tout ce que le monde moderne doit au monde ancien ; et cet inventaire n'a rien qui puisse humilier le juste orgueil des successeurs, qui eux aussi ont tant fait pour le bien de l'humanité.

Toute la science morale et politique du moyen-âge se concentre pour l'auteur du mémoire n° 2 dans saint Thomas. Aussi après quelques considérations fort courtes sur

saint Augustin, et un peu plus longues sur saint Bernard, il s'arrête à l'analyse de la Somme. Cette analyse ne nous a pas entièrement satisfaits. Elle n'est point assez développée; et ce grand monument méritait une étude plus profonde. Nous engageons l'auteur à refaire cette partie de son travail. Nous ne comprenons pas non plus pourquoi il a séparé la politique de saint Thomas de sa morale. Entre la Somme et le *De Regimine principum*, il a intercalé l'analyse du mysticisme de Gerson. C'est rompre d'une manière assez fâcheuse le fil des idées pour une digression peu utile. Gerson n'avait point à paraître dans les études que vous demandiez; précisément parce qu'il est tout mystique, il ne s'est occupé que fort peu de politique et même de morale. D'un autre côté, il est assez singulier après avoir quitté saint Thomas pour Gerson, de revenir à saint Thomas qu'on a presque oublié, puisque deux siècles à peu près les séparent. Il eût été nécessaire en outre de dire quelques mots au moins de l'authenticité du *De Regimine principum*. Des autorités assez graves l'ont attribué à d'autres mains que celles de saint Thomas et à *Egidius* de Rome en particulier, et tout en s'occupant de cet ouvrage qu'on ne pouvait omettre, il aurait été plus sûr de ne point se prononcer sur un point d'érudition assez délicat. L'auteur du mémoire n° 2 n'apporte point de motifs à l'appui de son opinion; et il fallait au moins en l'émettant faire voir qu'on la savait très-discutable. Enfin la politique de saint Thomas n'est pas seulement dans le *De Regimine principum*, en admettant que cet ouvrage soit de lui; elle est aussi dans la Somme, et il eût été possible de l'en extraire.

L'opinion générale de l'auteur sur Machiavel nous est déjà connue par son premier mémoire; c'est une vive réprobation de ces odieuses théories, comme l'Académie

peut se le rappeler ; mais tout en réprouvant Machiavel, l'auteur ne veut pas être injuste envers lui, et s'il flétrit le mal il tâche aussi de faire la part du bien. Seulement l'éloge nous semble ici dépasser la mesure ; et l'auteur ne rend pas sans doute sa vraie pensée quand il dit que Machiavel, en abandonnant les formules scholastiques pour se livrer à son génie indépendant et observateur, a été « le véritable réformateur de la philosophie au moyen-âge » (page 369 du mémoire). Certes le style de Machiavel est de tout point admirable, et personne ne l'a surpassé en vigueur, en naturel, en clarté. Mais malgré tous ses mérites, on ne voit pas en quoi Machiavel a réformé la philosophie ; on ne voit pas même en quoi il a contribué à renverser la scholastique déjà morte ; et l'auteur du mémoire se contredit lui-même sur ce point quand il parle plus tard de Bacon (p. 425). Machiavel a écrit aussi bien que qui que ce soit de son temps ; mais il n'était pas le seul alors en Europe ni surtout en Italie qui secouât les vieilles formes ; et son mérite à cet égard, s'il est supérieur, n'est pas unique.

Une opinion moins fondée encore que nous signalerons à l'auteur du mémoire n° 2, c'est celle qu'il exprime en comparant la politique de saint Thomas et de Machiavel à celles de Platon et d'Aristote. Ces rapprochements entre des temps et des esprits si divers sont toujours périlleux ; mais si l'on n'y prend garde, ils peuvent prendre un caractère d'évidente injustice. Que l'on compare saint Thomas à Platon, nous le voulons bien ; mais c'est faire injure à l'Ange de l'école que de lui comparer Machiavel ; c'est faire une injure beaucoup moins méritée encore à la politique d'Aristote au fond si libérale et si sage, que de la comparer à l'infâme politique de l'auteur du Prince.

Pour convaincre l'auteur du mémoire n° 2 de sa propre

erreur, nous le renverrons à la théorie des révolutions tracée au VIII[e] livre de la politique d'Aristote et à la peinture qu'il y a faite de la tyrannie.

Nous n'aurons que des éloges à donner à tout ce que dit l'auteur sur le reste de la science politique au XVI[e] siècle. Les détails intéressants et assez neufs y abondent sur Erasme, Bellarmin, les réformateurs, Morus, etc. Il s'est arrêté assez longuement à Bodin, qu'il a étudié avec soin tout en bornant ses recherches à la République.

Après avoir traité de l'école de Bacon où figurent à côté du fondateur, Hobbes, Grotius et Locke, avec toutes leurs différences, le mémoire s'occupe de l'école Cartésienne. Il insiste beaucoup trop sur Descartes qui n'a fait que trop peu de morale et ne se rattache à la politique que par son jugement du Prince de Machiavel; et sur Malebranche, qui n'est guère plus moraliste que Descartes et qui est encore moins politique, s'il est possible. Il accorde plus de place à Spinosa; mais il n'a pas su apprécier ce singulier génie comme nous l'eussions désiré. Concis sur les principes métaphysiques qui sont assez connus, il fallait plus de développement sur sa morale et sa politique. Ce qu'en dit l'auteur est juste, mais insuffisant. Spinosa a imaginé, à l'exemple de tant d'autres, une forme particulière de gouvernement; il eût été bon de l'analyser et de la juger; elle est fort bizarre et très-peu praticable; mais Spinosa y attachait grande importance, et il n'aurait pas fallu l'omettre.

Nous avions reproché à l'auteur de n'avoir dit qu'un mot de Fénelon et de Bossuet; il leur a consacré une partie assez considérable de ce chapitre, et il a jugé la politique de l'un et l'autre avec une impartiale équité.

Dans l'analyse de l'école Ecossaise, nous avons remarqué des défauts analogues à ceux que nous venons de si-

gnaler pour l'école Cartésienne. Hutcheson et Reid surtout tiennent dans le mémoire plus de place qu'ils ne doivent en avoir dans ce sujet. Cependant l'auteur n'a rien dit de la politique d'Hutcheson qui ne devait pas être tout à fait passée sous silence. Nous ne savons pas non plus pourquoi l'auteur qui s'est tant arrêté à Reid, s'est tu complètement sur Ferguson, Dugald Steward, Beattie même, dont les noms n'eussent point été déplacés à côté de leurs illustres prédécesseurs. Il n'a rien dit non plus de Bentham, qu'on peut juger puisqu'il est mort voilà plus de vingt-cinq ans.

L'auteur en parlant de Montesquieu a comblé la lacune que nous lui avions signalée, et il a convenablement apprécié les principes d'économie politique qui se trouvent dans l'*Esprit des lois*. Il n'a pas été aussi heureux en essayant de tenir compte de notre observation sur Voltaire. C'était une faute d'avoir oublié absolument Voltaire en traitant de la politique et de la morale au XVIII[e] siècle; c'en est une autre de lui prêter dans l'histoire de la science plus de place qu'il n'en occupe. L'auteur s'est surtout beaucoup trop étendu sur sa polémique contre les *Pensées de Pascal*.

Ce que nous pouvons louer sans restriction, c'est le jugement porté sur Rousseau et sur le Contrat social. Nous ne connaissons pas une réfutation plus complète ni plus juste que celle que nous a offerte le mémoire n° 2. Nous ne voulons pas dire sans doute que cette réfutation soit neuve de tout point; on a très-souvent critiqué les idées de Rousseau, et il n'en est guère qui n'aient été renversées par des mains plus ou moins habiles; mais ces critiques de détail n'avaient jamais été réunies dans un ensemble aussi solide et aussi clair. Nous devons savoir d'autant plus de gré à l'auteur de cette partie de son mé-

moire que dans son premier travail, il n'avait pas été aussi bien inspiré. Sans partager les opinions de Rousseau, il nous avait paru un peu trop indulgent pour elles. Un second examen l'a ramené à la vérité complète; et sans nier le génie de l'auteur de l'*Emile*, il a su en démêler les erreurs et les combattre en leur opposant des principes incontestables.

Le onzième chapitre du mémoire n° 2 est consacré à Kant; et l'auteur se félicite, après avoir commencé son ouvrage par le plus grand moraliste de l'antiquité, d'avoir à le finir par l'étude du plus grand moraliste des temps modernes. Cette étude est loin cependant d'être satisfaisante. L'auteur admire Kant très-vivement, mais son enthousiasme ne l'a pas servi aussi bien que nous l'eussions voulu. L'analyse de ce grand système est beaucoup trop courte; et précisément à cause de la place élevée où on le met, elle devait être au moins aussi étendue que celle de Platon, ou d'Aristote. Sans doute il est beau de faire des découvertes dans un domaine tout nouveau; et dans l'antiquité où tout était à créer, le mérite des premiers penseurs est digne de la plus haute estime; mais il est peut-être aussi difficile d'être original après tant de travaux antérieurs; et Kant a su l'être même après les stoïciens. Nous engageons donc l'auteur à développer davantage cette partie de son mémoire. Il connaît les sources, bien qu'il s'aide aussi des recherches de seconde main; mais tout en citant à côté des ouvrages de Kant les plus considérables et les plus connus d'autres ouvrages qui le sont moins, il n'a pas tiré de ces monuments toutes les grandes idées qu'ils renferment. Il analyse trop brièvement les deux parties de la métaphysique des mœurs, (Rechtslehre et Tugenlhre), la doctrine du droit et la doctrine de la vertu. La première qu'il

n'a guère fait qu'indiquer, méritait autant d'attention que la seconde, dont l'exposition plus développé ne l'est pas encore assez. Il a traité de la politique de Kant après avoir traité de sa morale. Mais sous ce rapport il a été également trop concis. Sans entrer dans aucune discussion contemporaine, il aurait pu rappeler la sympathie que la révolution de 1789 excita d'abord dans l'âme de Kant; et les changements décisifs que les catastrophes qui suivirent exercèrent sur quelques-unes de ses opinions.

Le système de Kant avec lequel se termine cette longue histoire comparée des principales doctrines de morale et de politique, devait être résumé dans ce qu'il a de plus général et de plus neuf. Il est bon aussi de savoir ce qu'il a légué à la postérité. Mais l'auteur du mémoire n° 2 n'a pas eu ce soin, que nous lui conseillons de prendre quand il révisera son œuvre.

Maintenant nous arrivons, Messieurs, aux conclusions de ce consciencieux travail. Elles sont en proportion avec tout ce qui précède; et elles remplissent environ 200 pages.

Un premier chapitre traite de la méthode dans la science morale. Nous ne disons pas que cette question ne pût trouver place dans le sujet que vous aviez proposé; et comme en effet les philosophes qu'on avait passés en revue avaient suivi des méthodes différentes, et qu'apparemment celle d'Hobbes, n'est pas celle de Platon, il y avait lieu de se demander quelle est la vraie, ou tout au moins quelle est la meilleure. L'auteur n'hésite pas à se prononcer pour Socrate et Reid étudiant la conscience humaine, contre Spinosa et Kant qui ne se fient qu'à la logique, et qui veulent, en dehors de tout empirisme et de toute observation, tracer les devoirs et la fin de l'homme. A ce point de vue l'auteur du mémoire est dans le vrai sans

doute ; mais il aurait dû s'apercevoir que la division admise par lui n'est pas assez large, et que son cadre est trop étroit. Aristote, Montesquieu, et tant d'autres n'y peuvent rentrer. Ces génies si divers, quoiqu'à peu près aussi grands dans la science politique, n'ont pas procédé apparemment par la logique. D'autre part, ils ne passent pas pour des observateurs exclusifs de la conscience humaine, et leur titre principal n'est pas d'être des *psychologues*. Comment donc l'auteur classerait-il Montesquieu et Aristote sous le rapport de la méthode? Nous croyons qu'il serait assez embarrassé de répondre à cette question. C'est qu'il faut changer la division qu'il a suivie; et que pour construire la science morale, les deux seules méthodes sont, ou d'observer la nature humaine, ou d'observer les faits que l'histoire nous présente. On ne peut qu'étudier l'individu ou l'Etat, l'un au foyer étroit, mais lumineux de la conscience, l'autre sur ce vaste théâtre où les empires se fondent et se ruinent tour à tour. Quant aux logiciens que signale l'auteur du mémoire nº 2, il n'y a point à créer pour eux une classe à part ; ce ne sont que des observateurs insuffisants de la conscience, et trop souvent des psychologistes qui s'ignorent eux-mêmes.

A la suite de la question de la méthode, l'auteur a tracé le tableau de la nature humaine telle qu'il la conçoit, ou, pour mieux dire, telle qu'il la tire des principaux systèmes qu'il vient d'examiner et de juger. Il était difficile, nous l'avouons, qu'une telle étude fût très-neuve, et, malgré de très-louables efforts, l'auteur n'a pas réussi à donner à celle qu'il a faite beaucoup d'originalité. Tout en essayant de découvrir des démonstrations qui lui soient propres de la dualité de l'homme, il rapporte surtout à Platon les lignes générales du portrait qu'il esquisse. Sans doute, il a répété, comme il est inévitable de le faire,

les grandes vérités que Platon le premier a mises en lumières. Mais ce tableau n'est pas aussi complet que l'auteur semble le supposer; ils'arrête trop complaisamment à des considérations physiologiques, souvent présentées par d'autres, et qui ne sont pas ici d'un grand intérêt; le point essentiel, c'est ce fait unique de la conscience dans l'homme, c'est ce privilége divin qui fait de nous des personnes libres et responsables.

L'auteur lui-même l'a si bien senti qu'il a consacré à la conscience morale tout un chapitre, et nous l'en félicitons. En traitant de la conscience, il a nécessairement suivi de très-près l'école écossaise; et sa théorie ne va point au-delà de celle de Reid. Il distingue la perception morale de toute autre, et il en fait une faculté spéciale qui nous révèle le bien et le mal dans les actes qui dépendent de la libre volonté de l'homme, soit que nous les accomplissions nous-mêmes, soit que nous les voyons accomplir par d'autres. Il emploie et semble justifier, en parlant de cette faculté, le nom de sens moral dont Hutcheson a eu la première idée, et dont l'impropriété a été trop clairement démontrée par Reid et par d'autres encore, pour qu'il soit permis désormais de le garder dans la langue sévère de la science. Mais c'est là une tache qu'il est fort aisé de faire disparaître.

Nous approuvons pleinement les deux chapitres qui suivent, l'un sur le bien en général, et l'autre sur le bien moral et sur la vertu. La critique des définitions du bien, est fort intéressante; et elle atteste une connaissance exacte et complète des opinions les plus considérables émises sur ce sujet délicat. L'auteur conclut, pour sa part, que l'idée du bien est indéfinissable, et nous sommes de son avis : « Que conclure, dit le mémoire n° 2, « de cette longue discussion ? Si nous avons bien raisonné,

« il paraît que la plupart des auteurs qui ont essayé de
« définir le bien, en ont confondu l'idée avec une autre
« qui ne lui est point identique, ou bien l'ont ramenée à
« d'autres idées qui ne sont que des dépendances de celle-
« là. Ainsi l'idée d'ordre n'est pas aussi étendue que celle
« du bien, et, en outre, elle l'enveloppe déjà nécessai-
« rement. L'idée de fin la suppose. L'acte n'est pas
« toujours le bien ; et la mesure de l'un n'est pas celle de
« l'autre. Le plaisir est tantôt un bien, tantôt un mal ; il
« n'est pas le bien. L'utile implique le bien et n'est qu'un
« moyen de l'obtenir. L'honnête est une espèce de bien,
« mais n'est pas le bien tout entier. L'être est le bien si
« l'on veut, puisqu'il est tout; mais cette idée est trop
« étendue et dépasse de beaucoup le terme à définir.
« L'idée de rapport, de convenance et de perfection,
« n'est elle-même qu'une dérivation de l'idée du bien.
« Enfin l'obligation est la conséquence du bien et n'en
« est pas le principe. Je ne crois pas qu'aucune définition
« du bien ait été donnée en philosophie qui ne se puisse
« ramener à celles-là ; et s'en présentât-il une *nouvelle*,
« je n'hésite pas à affirmer qu'elle tomberait sous les
« mêmes objections. »

Nous avons tenu à citer ce passage pour montrer à la fois et l'érudition et l'indépendance de l'auteur du mémoire n° 2. Il connaît toutes les solutions des problèmes qu'il agite ; mais il les juge, et en discernant le vrai qu'elles renferment, il tâche de trouver une solution à la fois plus large et plus exacte. C'est ce qu'il a fait en particulier pour la définition de la vertu, où il associe très-heureusement Platon, Aristote et Kant, en disant que la vertu est l'habitude d'une obéissance raisonnable à la loi de la volonté.

Quelquefois, l'impartialité de l'auteur va même un peu

trop loin, et elle cesse d'être juste. Par exemple, il reproche à Platon d'avoir relegué la piété à un rang secondaire (page 884 du mémoire), et de ne l'avoir point admise parmi les quatre vertus cardinales, la prudence, la tempérance, le courage et la justice. Cette critique, qui repose sur un fait, n'est vraie qu'en apparence. Il est certain qu'en général les philosophes anciens, dont quelques-uns ont été très-pieux, n'ont pas distingué les vertus religieuses des vertus civiles, et qu'en l'absence de dogmes positifs, ils ont classé la piété envers les dieux, parmi les devoirs du citoyen. Mais Platon n'a pas attaché aussi peu d'importance qu'on le croit, à ces grandes croyances, et il suffit de rappeler cette incomparable discussion du dixième livre des Lois, sur l'existence de Dieu, sur sa providence et sur le culte que l'homme lui doit. Non, sans doute, Platon n'a pas rangé la piété au nombre des vertus; mais on pourrait croire plutôt qu'il l'a mise au-dessus des vertus mêmes. Il ne lui semble pas possible que l'âme humaine puisse un seul instant méconnaître les vérités essentielles, et il ne voit pas de salut pour elle si elle les méconnaît. Il ne veut d'abord employer que les moyens les plus doux pour ramener le coupable et le persuader; mais il n'hésite pas à recourir aux plus rudes châtiments, et même à des châtiments excessifs, si ce cœur endurci résiste et aux instructions des magistrats, et à l'influence des longues méditations qu'on lui aura d'abord imposées. Platon semble même sortir de la mansuétude ordinaire de son génie, pour réprimer cette espèce de crimes avec une sorte de rigueur implacable; et il sent si bien lui-même l'émotion qui l'agite, que le sage athénien, qui parle en son nom, croit devoir s'excuser de l'ardeur inaccoutumée de ses discours. Certes, ce n'est pas là mettre la piété à un rang secondaire; et il faut remarquer qu'il ne s'agit

pas seulement des devoirs publics d'un culte extérieur auquel les citoyens doivent se soumettre sous peine de manquer aux lois de la patrie ; il s'agit de croyances tout intérieures, dont il semble que la conscience de l'homme ne doit compte qu'à Dieu, mais dont Platon le fait responsable aussi devant l'Etat.

De la morale l'auteur du mémoire n° 2 passe dans ses conclusions à la politique, et dans les deux chapitres suivants il a traité de la société en général et de la société politique en particulier. C'étaient là des questions assez délicates, la dernière surtout ; et il y avait en ces matières plus d'un écueil à éviter. Les principes de l'auteur nous ont paru de tout point irréprochables, et il a su rester fidèle à la devise qu'il avait choisie et qui lui recommandait la modération comme compagne inséparable de la liberté. La démonstration qu'il donne de la formation de la société n'a rien de neuf précisément, mais elle est fort solide, et elle a ce mérite toujours digne de louange, de faire voir une fois de plus sur quelles bases sacrées la société repose par la loi même de la nature et de Dieu, et par conséquent combien sont insensées et impies les attaques dont elle a été l'objet, même au sein des lumières de notre temps. Il a laissé de côté, et avec toute raison, la question de l'origine des sociétés, parce que, dit-il : « en étudiant l'homme « à l'état d'embryon, dans le sein de sa mère, il serait « impossible de se faire une idée juste de ce que doit être « l'homme véritable et complet. » C'est certainement l'une des objections les plus fortes qu'on puisse opposer aux philosophes qui, comme Rousseau, se sont perdus dans ces obscurs et inutiles problèmes. L'origine des sociétés éclaire aussi peu leur état actuel que les mœurs des sauvages, auxquelles les mêmes philosophes ont attaché

tant d'importance, expliquent les mœurs des peuples civilisés.

Nous louons également l'auteur de la sage réserve qu'il a portée dans l'exposition de ses théories politiques. Il a recherché les conditions générales qui constituent un bon gouvernement, et il n'a soulevé aucune de ces discussions irritantes et parfois dangereuses auxquelles ce sujet pouvait prêter. Il se prononce pour la souveraineté nationale ; mais il fait les peuples, tout aussi bien que les individus, responsables de leur indépendance et de leur liberté ; et au-dessus des uns et des autres il place la raison, qui doit toujours les conduire, et qui les punit par de trop justes retours quand ils cessent de la suivre.

Le dernier chapitre, et l'un des meilleurs, traite des rapports de la morale et de la politique. L'auteur ne veut pas identifier la politique et la morale comme Platon, mais ne veut pas non plus les séparer absolument comme Machiavel. Il montre avec force et clarté les périls de ces théories extrêmes, et il tâche de maintenir dans un sage équilibre les droits de l'Etat et ceux de l'individu. Tout en distinguant les deux domaines et en fixant leurs limites avec précision, il ne veut pas les isoler, et s'il s'interdit de les unir actuellement, il espère qu'ils se rapprocheront de plus en plus, et que peut-être même ils se confondront un jour. Voici comment il termine son mémoire, et nous nous plaisons à citer cette page qui couronne dignement toute son œuvre : « Il est certain que la société a « une fin morale ; qu'elle se doit à elle-même d'améliorer « sans cesse ses lois, de les rendre plus étroitement « justes, en même temps que plus équitables ; qu'elle « doit à ses membres faibles une plus grande somme de « sollicitude et de soins vigilants. On voit donc que la « morale est, si j'ose dire, l'idéal de la politique. Il y a

« une cité absolue dont les cités humaines ne sont que
« des ombres, vraie cité de Dieu, où tout homme est par-
« faitement libre, sans jamais suivre d'autre loi que celle
« de la raison ; où tous les hommes sont égaux, c'est-à-
« dire ont la même perfection morale, la même raison,
« la même liberté ; où tous les hommes sont vraiment
« frères, c'est-à-dire unis par des sentiments sans mé-
« lange, vivant d'une vie commune, sans *opposition*
« *d'intérêts*; car le droit suppose une sorte de jalousie
« réciproque, impossible là où une bienveillance sans
« bornes, ne laisserait à personne le loisir de penser à soi.
« Voilà la vraie cité platonicienne. Mais une telle cité est
« un rêve; elle ne sera jamais; elle ne peut exister qu'en
« dehors des conditions de la vie actuelle. La politique
« ne doit pas s'enivrer d'un tel idéal, autrement elle per-
« drait le sentiment des nécessités réelles. Mais elle ne
« doit point l'ignorer, sous peine de marcher au hasard
« dans des contradictions sans fin. Le vrai politique est
« un philosophe qui sait que la philosophie n'est pas de
« ce monde, et qu'il faut traiter avec les *hommes tels*
« *qu'ils sont*, afin de les conduire peu à peu à ce qu'ils
« doivent être. »

Il ne nous reste plus, Messieurs, qu'à vous parler du style du mémoire no 2. Vous devez voir clairement ce que sont les idées qu'il renferme et le plan d'après lequel il les présente. La forme répond assez bien au fond. Les qualités n'en sont peut-être pas très-brillantes; mais elles sont très-estimables. Le style est toujours simple, naturel et ferme. Nous avons pu reprocher à l'auteur quelques longueurs dans la pensée, quelques hors-d'œuvre même; nous ne pourrions pas lui reprocher de prolixité. Le ton qu'il a pris, sans y mettre la moindre affectation, est grave comme il convenait au sujet. Mais cette gravité ne

dépasse jamais la mesure convenable; et elle ne l'empêche pas, quand la suite des pensées s'y prête, d'avoir une chaleur que la morale peut recommander quelquefois et que la politique ne désavoue point absolument. Nous croyons même que l'auteur aurait pu à cet égard se montrer moins sobre qu'il ne l'a été; et quelques traits de style fort heureux et fort distingués nous prouvent que, s'il l'avait voulu, il aurait pu donner à l'expression de sa pensée une force qui trop souvent lui manque. Dans le début du mémoire en particulier, nous aurions pu signaler quelques fautes de goût. Nous préférons les attribuer, puisque ensuite elles deviennent beaucoup plus rares, à l'embarras des premiers pas, et aussi à la précipitation presque inévitable dans un travail de ce genre. Un mémoire ne peut jamais être aussi achevé qu'un livre; mais nous recommandons à l'auteur d'être très-sévère envers lui-même quand il révisera son ouvrage pour le soumettre au jugement du public après le nôtre. Il est un défaut général que nous lui indiquons particulièrement; c'est celui qui consiste en exposant les idées d'un auteur à ne pas les revêtir assez exactement de la forme même que cet auteur leur donne; la langue du temps doit être respectée aussi bien que le fonds du système; et ce n'est pas sans surprise que nous avons trouvé les mots de « philosophie de l'état, de poésie de l'état, et même le mot d'*indulgences* » mêlés à l'exposition du système de Platon (pages 107 et 76 du mémoire.) Ce sont là des expressions consacrées qui répondent à d'autres époques, à d'autres croyances, et c'est une sorte d'anachronisme que de les attribuer à des systèmes qui ne les ont pas employées. Sans doute les idées mêmes sont fort anciennes et elles sont communes; mais le langage a ses nuances qu'il faut observer avec soin. Est-il encore bien exact de dire que « la doctrine de Socrate

« partie du mépris de soi-même allait se perdre dans « l'amour de Dieu? » (page 27 du mémoire). Plus haut dans ce rapport, nous avons déjà critiqué des vices d'expression qui allaient jusqu'à fausser des théories; ceux que nous critiquons ici sont moins graves sans doute, mais il est indispensable encore de les faire disparaître; et l'auteur, nous le répétons, sera dans tout ceci son meilleur juge, en prêtant à ces corrections nécessaires l'attention qu'elles demandent.

Nous voulons terminer, Messieurs, l'examen du mémoire n° 2 par un éloge auquel ne se mêlera point la moindre restriction. Votre section de philosophie, qui a donné sept séances entières à la discussion et au jugement de ce concours, est unanime sur le sentiment d'honnêteté profonde dont est pénétré ce long travail. Il est impossible de le lire sans éprouver pour l'auteur autant d'estime que de sympathie. Sans doute nous ne devons pas être étonnés pour un concours sur une question de philosophie morale et politique de trouver dans les ouvrages qui nous sont présentés des qualités de cet ordre; mais il est rare que la probité, même la plus sincère et la plus consciencieuse, se marque aussi vivement; nous ne le nions pas, c'est là un des motifs les plus puissants qui ont déterminé la résolution que nous avons à vous soumettre. Le mémoire n° 2 n'a pas de morceaux saillants qu'on puisse plus particulièrement citer, il a même d'assez nombreux défauts, ainsi que vous avez pu le voir; et cependant l'effet général qu'il produit est excellent; il intéresse sans entraîner; il attache sans émouvoir; il plait sans passionner; et l'attrait qu'il présente est d'autant plus puissant qu'il est plus simple et plus calme; selon nous, il tient surtout à la pureté et à la droiture des sentiments.

Nous pensons donc, Messieurs, que la publication d'un tel ouvrage pourra produire beaucoup de bien. Il a déjà gagné à une première révision, il gagnera au moins autant à une seconde; mais quelles que soient les améliorations qu'il reçoive, nous n'hésitons pas à dire à l'Académie que ce mémoire tel qu'il est actuellement, mérite sa couronne, et votre section de philosophie vous propose à l'unanimité de lui accorder le prix.

Nous eussions voulu, Messieurs, que le concours attirât plus de candidats, et nous pensions que le sujet aurait suscité de plus nombreux efforts. Au milieu même des préoccupations de notre temps, nous aurions cru que plus d'esprits sérieux et instruits se seraient portés vers ces études. Les problèmes qui agitent notre société et qui parfois la déchirent, ne sont pas neufs; quelques-uns de ceux qui nous semblent les plus redoutables ont été déjà bien des fois discutés, et souvent par les génies qui font le plus d'honneur à l'humanité. Est-ce que notre temps ne peut pas tirer profit pour lui-même de la connaissance des solutions diverses qu'ils ont essayées? Est-ce que l'expérience du passé ne peut pas nous éclairer sur nos souffrances et contribuer à les soulager? Il nous avait semblé qu'en provoquant des recherches et des méditations sur les principaux systèmes de morale et de politique, nous pouvions servir la société dans la mesure qui convient à un corps comme le nôtre. Mais si les concurrents ont été en si petit nombre, le résultat désiré par l'Académie n'en est pas moins obtenu. Il est bien rare qu'un concours produise plus d'un bon ouvrage, et celui-ci pourra prendre rang parmi les plus estimables que votre appel aura jamais fait naître. Le spectacle de ces grandes et fortes doctrines est toujours fécond; et n'eussiez-vous que raffermi dans quelques âmes les vrais principes de la morale et de la po-

litique, le concours ouvert par vous n'aura point été inutile et le but que nous poursuivons aura été rempli.

Au nom de la Section de philosophie,
Le rapporteur,

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

Les conclusions de la Section de philosophie ayant été adoptées par l'Académie, M. le secrétaire perpétuel a ouvert le billet cacheté joint au mémoire n° 2, et il a proclamé le nom de l'auteur : M. Janet, ancien élève de l'Ecole Normale, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Strasbourg.

RAPPORT

SUR

LA STATISTIQUE DE LA JUSTICE

Civile, Commerciale et Administrative

DANS LES ÉTATS SARDES, EN 1849 ET 1850,

PAR M. VIVIEN.

Les comptes statistiques de la justice criminelle et ceux de la justice civile et commerciale, publiés par l'administration française, ont fourni à plusieurs gouvernements étrangers le modèle de travaux semblables. Ils ne pouvaient manquer d'être imités dans un pays, notre voisin, en beaucoup de points notre émule, parfois plus heureux que nous, où nos lois ont régné et laissé la plus profonde empreinte, et dont l'administration ne le cède pas à celle des nations les plus avancées dans l'ordre de la civilisation. La pensée de cette publication est déjà ancienne dans les Etats sardes. En 1845, sous le ministère de M. le comte Avet, fut publiée à Turin une première statistique de l'administration de la justice civile et com-

merciale, dans les Etats de terre ferme, pendant l'année 1842. Cette publication, riche de documents précieux et très-propre à éclairer les réformes civiles et politiques qui se préparaient alors, fut interrompue par les graves événements des années suivantes et par les affaires sérieuses qui absorbaient toute l'attention du gouvernement Sarde. Des travaux semi-officiels y suppléèrent. En 1845, 1846 et 1847, l'avocat général au sénat piémontais faisait connaître la marche de cette juridiction en matière civile ; chaque année le président du tribunal de commerce de Gênes rendait compte dans les discours de rentrée, à l'exemple de ce qui se passe à Paris, des actes de ce tribunal, et une publication particulière de M. Pillet, avocat, initiait le public à l'administration judiciaire, civile et commerciale de la Savoie. Loin de remplacer les comptes statistiques interrompus, ces travaux estimables, mais superficiels, incomplets ou tronqués, en faisaient ressortir davantage la nécessité. Une résolution royale du 19 juillet 1850 a satisfait à ce besoin, en instituant auprès du gouvernement, pour dresser la statistique judiciaire des Etats sardes, une commission présidée par M. le comte Sclopis, sénateur, ancien ministre de la justice, et composée d'hommes considérables que leurs fonctions et leurs études désignaient à ce choix.

La commission, qui avait pour rapporteur M. P. S. Mancini, professeur de droit international à l'Université de Turin, s'est livrée immédiatement à cette tâche laborieuse. Après avoir réclamé, obtenu et classé tous les matériaux nécessaires, elle a commencé par la justice civile et commerciale, et, dans le courant de 1852, elle a remis au roi et publié la statistique des années 1849 et 1850, travail important et plein d'intérêt, dont l'Académie qui en a reçu l'hommage, m'a chargé de lui rendre

compte. Pour obéir à cet ordre, je me propose de retracer rapidement l'ensemble et les principaux détails de cette statistique, en la comparant à celle qui a été publiée pour 1849, par le gouvernement français.

I.

Quelques notions générales sur les deux pays, et sur l'organisation judiciaire des Etats sardes, rendront notre travail plus clair et faciliteront l'intelligence des rapprochements qu'il doit contenir.

Les résultats de l'action du pouvoir judiciaire s'apprécient d'après la population, l'étendue territoriale et la richesse d'un pays. Aussi les deux statistiques française et sarde donnent-elles à cet égard des renseignements officiels.

La population des deux pays y est portée, pour les Etats sardes, à 5 millions (nombre exact, 4,922,440), et pour la France à 35 millions (nombre exact 35,401,761), soit 1 à 7.

L'étendue territoriale est de 7 millions d'hectares dans les Etats sardes (nombre exact, 7,545,692), et de 52 millions en France (nombre exact 52,986,571), soit aussi 1 à 7 environ. La population, comparée au territoire, est d'un habitant pour 1 hectare 53 centiares, dans les Etats sardes, et pour 1 hectare 49 centiares en France, mais cette comparaison n'est exacte que pour la population totale, celle des diverses provinces offrant de grandes différences.

Quant à la richesse relative des deux pays, le seul document qui se trouve à la fois dans les deux statistiques, porte sur la contribution foncière, qui s'élève dans les Etats sardes à 13,245,376 livres, soit 2.69 par tête, et

en France à 158,040,873, soit 4 fr. 46 c. par tête. Il est impossible d'asseoir aucune conclusion solide sur cette base unique qui varie selon les lois, le système d'impôt, le mouvement des affaires, qui, dans les Etats sardes, par exemple, paraît n'être pas la même dans l'île de Sardaigne et dans les provinces de terre ferme, et nous croyons qu'il convient de ne prendre, comme terme de comparaison, que la population et l'étendue territoriale, d'après lesquelles la France peut être considérée comme septuple des Etats sardes.

Si nous considérons maintenant l'organisation judiciaire sarde, nous y trouvons la plus étroite analogie avec la nôtre.

Une loi du 30 octobre 1847 a créé une Cour de cassation qui siége à Turin, et dont la juridiction, comme en France, s'étend sur tous les corps judiciaires et assure l'unité de la jurisprudence. Cette Cour se compose d'une chambre civile, où siégent neuf magistrats.

Six Cours d'appel dont le nombre est, comme on le voit, plus élevé proportionnellement que celui des Cours françaises, sont établies dans les provinces de la Savoie, du Piémont, de Nice, de Gênes, de Casal et de l'île de Sardaigne. Elles se composent de quatorze chambres et cent quatre présidents et conseillers. Le nombre de ces derniers est de treize à vingt-trois, selon l'importance de la Cour.

46 Tribunaux de première instance rendent la justice civile. Si l'on compare ce nombre à celui de nos 361 tribunaux, on voit qu'il est proportionnellement inférieur. Ces 46 tribunaux renferment 58 chambres et 193 présidents et juges.

Les juridictions commerciales sont très-compliquées dans la statistique qui nous occupe ; 2 anciens tribunaux

consulaires, établis à Turin et à Nice, sous le titre de Consulats, et investis de la juridiction de première instance et d'appel, 5 tribunaux spéciaux de commerce, institués dans autant de villes, ailleurs les tribunaux civils, les juges de paix même se partagent l'administration de la justice commerciale.

Un code de commerce publié en 1842 a corrigé ces vices, mais pour compléter la réforme générale de la législation sarde, il restait à voter le code de procédure civile qui devait aussi servir de guide aux tribunaux de commerce, et l'exécution du code qui réorganisait ces tribunaux a été suspendue jusqu'à la mise en vigueur de celui où ils devaient puiser les règles de leur action.

On sait qu'en France 220 tribunaux spéciaux sont préposés à la justice consulaire et que, hors du ressort de leurs fonctions, cette justice est rendue par les tribunaux civils, à qui appartient la plénitude de juridiction.

Au-dessous des tribunaux civils de première instance et des tribunaux de commerce, se trouvent les judicatures de *Mandamento*, au nombre de 505, qui correspondent à nos 2,847 justices de paix. Nous aurons occasion de signaler les différences qui les en distinguent.

Outre ces juridictions purement judiciaires, il en existe d'autres en Sardaigne pour le jugement du contentieux administratif, lesquelles, bien qu'étrangères à l'ordre judiciaire, exercent tous les pouvoirs des tribunaux mêmes. Ce sont, en premier ressort, les conseils d'intendance, correspondant à nos conseils de préfecture, présidés par l'intendant de la province et qui, au nombre de 14, renferment 47 membres, et en appel la Cour des comptes qui correspond à notre conseil d'Etat, mais qui rend de véritables sentences et ne se borne pas, pour le contentieux, à donner de simples avis. Nous en reparlerons avec plus de détails.

Tels sont les tribunaux qui ont accompli les travaux énumérés dans la statistique que nous allons analyser. Cette analyse nous permettra de faire connaître en passant quelques particularités de la législation sarde, et d'en indiquer le caractère et l'origine.

II.

La statistique sarde se compose de quatre parties : — 1° statistique de la justice civile, comprenant dans quatre sections, la Cour de cassation, les Cours d'appel, les tribunaux de première instance et les judicatures de *Mandamento*; 2° statistique de la justice commerciale; 3° statistique du contentieux administratif. Enfin, une quatrième partie contenant onze tableaux, se rapporte à diverses matières, étroitement liées au mouvement de la justice et aux intérêts civils des citoyens.

Dans la statistique française, chaque ordre de juridiction, — Cours de cassation, — Cours d'appel. — tribunaux civils de première instance, — affaires commerciales, — Justices de paix, forme une partie distincte. Une sixième partie est consacrée aux conseils de prud'hommes qui n'existent pas dans les Etats sardes. En revanche, le contentieux administratif n'y est pas compris. Un simple appendice, composé seulement de quatre tableaux et beaucoup moins complet, tient la place de la quatrième partie de la statistique sarde.

Les détails particuliers dans lesquels nous entrerons sur chacun des éléments des deux comptes feront voir quelle importance il convient d'attacher à ces différences, quelques-unes de pure forme, les autres fondamentales. Notre but étant surtout de rendre compte de la statistique sarde, nous en suivrons les divisions.

III.

Ire PARTIE. — JUSTICE CIVILE.

§ Ier. — *Cour de cassation.*

La Cour de cassation n'étant entrée en fonctions que dans le courant de 1848, était, si l'on peut ainsi parler, encore à ses débuts en 1849 et 1850. Le nombre des recours portés devant elle s'élevait à 108 en 1849 et à 190 en 1850; elle rendait vingt-cinq sentences définitives dans la première de ces deux années et soixante-deux dans la seconde. On voit quel accroissement elle a pris d'une année à l'autre. Les statistiques des années suivantes montreront à quel point cet accroissement doit s'arrêter. Quant à présent, on ne peut, sur ces deux premières années, calculer, même approximativement, le nombre normal des pourvois en cassation et le comparer à celui que présente la statistique française. Le nombre des cassations a aussi varié très-sensiblement. En 1849, sur vingt-cinq arrêts définitifs, dix ou quarante pour cent seulement rejetèrent les pourvois. En 1850, au contraire, il y eut 43 rejets sur 62 arrêts, soit 70 pour cent. En France, la moyenne des arrêts portant cassation, pendant les années 1846, 1847, 1848 et 1849 a été au-dessous de 25 pour cent et les deux nombres extrêmes sont 21 et 27.

La Cour de cassation n'a point, dans les Etats sardes, de chambre des requêtes; la chambre civile en remplit elle-même les fonctions, en prononçant l'inadmissibilité de certains pourvois. Mais elle ne paraît user de ce droit que dans des cas rares et exceptionnels. Il n'y en a que deux exemples dans chacune des années 1849 et 1850.

Pour la Cour de cassation, comme pour les autres juridictions, les deux statistiques énoncent l'objet des affaires sur lesquelles des sentences sont intervenues. Malgré les nombreuses ressemblances des deux législations et sauf quelques matières spéciales et clairement définies, nous nous abstiendrons à cet égard de faire des comparaisons qui pourraient se rapporter à des matières très-différentes et que le petit nombre des décisions rendues, sur la plupart de ces matières, par les juridictions sardes, rendrait fautives ou incomplètes. Mais la statistique sarde nous paraît, à l'égard de la Cour de cassation, contenir des enseignements qui pourraient être introduits dans la nôtre. Elle fait connaître la durée des instructions et les motifs qui ont donné lieu à des arrêts de cassation : — incompétence, — violation des formes, — contravention à la loi, — contrariété de jugements, — motifs divers. La troisième de ces catégories est celle qui comprend le plus de cassations. Il semble que les statistiques françaises ne pourraient que gagner à suivre cet exemple. La Cour de cassation y est la seule juridiction pour laquelle *la durée* des procédures ne soit pas indiquée et l'on s'explique difficilement cette exception. Il est vrai que la rapidité de la justice n'y est pas aussi impérieusement nécessaire que dans les autres juridictions qui jugent le fait et le droit, mais elle n'y est pas indifférente. On sait que les pourvois ne sont pas suspensifs et trop souvent des arrêts de cassation interviennent à une époque où l'exécution complète de la décision cassée a produit des effets irréparables. D'un autre côté, l'indication des causes de cassation peut bien offrir quelques difficultés, mais ces difficultés sont moins insolubles que celles que présentaient plusieurs des classifications admises, et pour qui veut se rendre exactement compte des réformes que les lois comportent, de l'appli-

cation qui en est faite par les diverses juridictions et des services qu'on doit attendre d'une Cour régulatrice, il est très-essentiel de connaître les motifs qui font prononcer des arrêts de cassation.

§ II. — *Cours d'appel.*

Les causes portées devant les Cours d'appel sont divisées, dans la statistique sarde, en quatre classes distinctes : 1° Celles qui leur sont déférées par appel d'une juridiction inférieure ; 2° celles qui sont portées directement devant elles, soit en raison de la matière, soit par suite de priviléges personnels ; 3° les causes que les Cours jugent sur les recours dirigés contre leurs propres sentences, soit pour erreur de fait, soit par suite de production de titres nouveaux, sorte de requête civile dont les règles ont été tracées par l'édit royal du 15 avril 1841, confirmé par la loi du 28 avril 1848 et qui est encore admise transitoirement sous une forme spéciale dans l'île de Sardaigne, où les parties jouissent, en des cas déterminés, de la faculté de réclamer par voie de *supplication*, un nouvel examen des affaires, examen auquel il est procédé par les chambres réunies de la Cour ; 4° enfin, les causes que les Cours jugent par suite de renvoi de la Cour de cassation. Ces subdivisions nous paraissent plus compliquées qu'utiles, du moins les deux dernières. En effet, les arrêts rendus sur requête civile, se rattachent au procès déjà jugé par la Cour, sur lequel ils interviennent et les renvois après cassation, outre leur nombre extrêmement limité, en soumettant aux Cours des affaires jugées en première instance dans un autre ressort, ne leur confèrent pourtant aucune juridiction extraordinaire. Nous faisons cette observation, parce que les travaux statistiques perdent souvent à ces

divisions trop multipliées et sont exposés à devenir plus confus en raison même des soins pris pour y introduire la clarté.

Dans la première catégorie, la seule qu'il soit possible de comparer avec la statistique française, nous trouvons quelques faits dignes de remarque.

Le nombre des causes d'appel dont les Cours ont eu à connaître, en moyenne, en 1849 et 1850, en y comprenant à la fois les causes de l'année précédente et *celles* qui ont été introduites dans l'année, s'élève à 5,787, soit une cause pour 850 habitants. — En France, en 1849, ce nombre a été de 14,930, soit une cause pour 2,371 habitants. — Les Cours sardes ont rendu 1,632 sentences définitives, soit 28 pour 100 des causes dont elles étaient saisies. — Les Cours françaises ont rendu 7,564 sentences définitives, soit 50 pour 100 des causes qui leur étaient déférées. — Dans les Etats sardes, 562 causes ont été l'objet de transactions, d'abandons, de radiation du rôle, etc., soit 10 pour 100. En France, le nombre a été de 1,989, soit 14 pour 100. — Le nombre des causes *restant* à juger à la fin de l'année a été dans les Etats sardes de 3,543, soit 62 pour 100. Et en France de 5,377, soit 36 pour 100.

La proportion qui se rencontre entre les arrêts de confirmation et ceux d'infirmation n'est pas la même dans les deux pays. En 1849 et 1850, les Cours sardes ont *infirmé* environ 44 pour 100 des sentences sur lesquelles elles ont statué. En France, le nombre des infirmations ne s'élève pas en moyenne à 30 pour 100.

On trouve encore des différences notables entre le nombre des appels comparé à celui des sentences rendues par les juridictions de première instance. En France, il n'y a pas plus de 14 à 15 sentences sur 100 qui sont

frappées d'appel. Dans les Etats sardes, 18 sentences sur 100 ont été attaquées en 1849 et 24 pour 100 en 1850. Le nombre en est singulièrement élevé dans l'île de Sardaigne, où, sur 100 jugements susceptibles d'appels, 75 ont été déférés à la Cour en 1849 et 44 en 1850.

Quant à la durée des instructions, le nombre des appels jugés dans les trois mois de l'inscription au rôle est deux fois plus grands dans les Cours sardes que dans les nôtres, 36 dans les premières, 18 dans les secondes. Celui des causes jugées plus de trois mois et moins d'un an après l'inscription au rôle, plus élevé en France, y compense la différence que présente le nombre des appels jugés dans les trois mois. Le nombre des affaires portées directement devant les Cours et qui forment la 2ᵉ des catégories que nous avons énumérées, a été notablement réduit par suite d'un édit royal du 30 octobre 1847 qui a supprimé les priviléges de juridiction et de la loi du 9 avril 1850 sur les tribunaux ecclésiastiques. Aussi tandis qu'en 1849, 489 de ces affaires avaient été introduites, l'année 1850 n'en a vu engager que 198. Nous en ferons bientôt connaître la nature.

Dans la troisième catégorie, celle des affaires soumises aux Cours à la suite d'un premier arrêt déjà rendu par elles, on ne trouve en 1849 et en 1850 que 20 requêtes, dont 9 en 1849 et 8 en 1850, dans la seule île de Sardaigne, par voie de supplication. Quatre de ces requêtes ont été admises en 1849, une en raison de nouveaux titres produits, trois pour erreur de fait. En 1850, six requêtes furent admises par les juridictions de la terre ferme, quatre pour erreur de fait, deux par suite de production de titres nouveaux; la Cour de l'île de Sardaigne prononça trois réformations pour erreur de fait.

Les renvois faits par la Cour de cassation se sont élevés

à 9 en 1849 et à 17 en 1850. Il a été statué dans la première de ces années sur trois de ces renvois par des arrêts conformes à l'arrêt de Cassation, et en 1850 sur cinq, par des arrêts dont 2 seulement ont adopté la décision de la Cour suprême...

Outre ces résultats généraux, trois tableaux, particuliers à la statistique sarde, fournissent des renseignements sur certaines matières, qui, en raison soit de leur importance plus grande, soit de leur influence sur l'ordre public, soit des réformes déjà proposées par le gouvernement ou réclamées par l'opinion publique, ont paru mériter une mention spéciale. Nous emprunterons à ces tableaux quelques détails qui révèlent des traits intéressants de la législation sarde.

Le premier tableau se rapporte à des affaires qui touchent aux personnes ou à la famille. Il se compose de cinq articles :

1° *Rectifications des actes de l'état civil.* Ces actes sont entre les mains du clergé. D'après un réglement du 20 juin 1837 les ministres des cultes non catholiques *remplissent* pour leurs coreligionnaires les fonctions d'officiers de l'état civil. A l'égard de ces derniers, les Cours n'ont eu à statuer sur aucune demande de rectification. Quant aux premiers, ces demandes ont été au nombre de 10 en 1849, sur lesquelles trois étaient la suite de la destruction des actes de l'état civil au moment de l'invasion autrichienne, et au nombre de huit en 1850. Toutes les rectifications étaient sollicitées par les curés eux-mêmes et ont été portées directement devant les Cours. Le compte publié en 1845 ne portait pas moins de soixante-douze demandes de la même nature pour l'année 1842.

2° *Affaires connexes à des séparations de corps.* Le jugement des séparations de corps est du ressort des juri-

dictions ecclésiastiques; mais les tribunaux civils connaissent des contestations qui en sont les accessoires, et et les citoyens paraissent empressés d'invoquer leur autorité. En 1849, les Cours d'appel ont connu de 32 affaires de cette espèce, et ont confirmé la moitié des sentences qui leur étaient dénoncées; parmi ces affaires, 14 avaient pour objet des provisions alimentaires ou la sécurité de la femme, les autres l'éducation des enfants ou des questions analogues. En 1850, ces nombres se sont reproduits sans différence sensible.

3° *Affaires relatives à la puissance paternelle.* Toutes les affaires de cette catégorie étaient engagées par des individus voulant contracter mariage et arrêtés par l'opposition de leurs ascendants; elles étaient au nombre de 25 en 1849 et de 23 en 1850. Les décisions rendues semblent prouver que les tribunaux ne tiennent pas grand compte de ces oppositions, non admises par nos lois. Sur 25 oppositions jugées en 1849, deux seulement ont été accueillies; en 1850, on en rejeta 22 sur 23, et la 23e fut l'objet d'une transaction.

Aux droits de la puissance paternelle se rattachent d'autres débats : l'émancipation forcée, la nomination d'un administrateur aux biens de l'enfant, avec ou sans privation de la jouissance ou de l'usufruit du père; la cessation, en cas de justes motifs, de la cohabitation du père et de l'enfant; l'arrestation par voie de correction paternelle. Mais aucune contestation de ce genre ne fut portée devant les Cours en 1849 et 1850.

Le nombre des procès en réclamation d'état, des interdictions et des nominations de conseils judiciaires est porté dans le même tableau; nous croyons sans intérêt d'en parler, nous y relèverons seulement des détails relatifs aux poursuites disciplinaires dirigées contre des avocats

et des officiers ministériels (1). Dans les Cours de la terre ferme, il n'y en eut aucune en 1849 et 1850; mais dans l'île de Sardaigne, en 1850, un avocat et quatre procureurs furent poursuivis disciplinairement. En France, en 1849, la juridiction disciplinaire s'exerça en appel contre trois notaires, quatre avocats et trois avoués.

Les renseignements que donne le second des tableaux dont nous nous occupons, s'appliquent à des intérêts matériels et réels.

1° *Causes intéressant le domaine, les communes ou des œuvres pieuses, des institutions de bienfaisance, des confréries et des capellanies laïques* (2). Le nombre des décisions rendues a peu varié d'une année à l'autre et n'est pas très-élevé. Près de la moitié de ces affaires a été portée directement devant les Cours, par suite de la juridiction privilégiée dont les anciens sénats étaient investis sur un grand nombre de causes attenant aux matières ecclésiastiques.

2° *Séparations de biens entre époux*. Ces séparations sont prononcées ou seules ou comme une conséquence de la séparation de corps. Dans les deux années 1849 et 1850, 20 de ces affaires se présentèrent devant les Cours : une seule fut jugée ; elle n'avait pas été précédée de séparation de corps.

(1) Jusqu'à présent, l'ordre des avocats n'est point constitué dans les Etats sardes; il n'y existe aucun conseil de discipline. Une partie des charges de *procureurs collégiés* (avoués), exerçant par-devant les Cours d'appel, est encore patrimoniale, c'est-à-dire qu'elles se vendent, s'achètent, et même se louent, sauf à obtenir l'autorisation d'exercer et de faire partie du collége. Le gouvernement nomme aux autres charges, sur la présentation de la chambre ou collége.

(2) On appelle ainsi des fondations à perpétuité, moyennant engagements de biens fonds qui ont quelque office ecclésiastique pour objet, sans être cependant érigées canoniquement.

3° *Jugements en matière d'eaux.* Les contestations relatives à cette matière sont aussi nombreuses que graves, vu la situation particulière du territoire et de l'agriculture de quelques provinces. Devant les seules magistratures d'appel, 29 de ces causes furent jugées en 1849, et 58 restèrent pendantes. En 1850, le nombre des décisions fut de 19; celui des causes restées sans solution, de 42. La difficulté des questions que soulève la matière des eaux est attestée par la comparaison des arrêts de confirmation avec ceux d'infirmation. Tandis que dans l'ensemble des affaires, le nombre des premiers dépasse notablement celui des seconds; dans les contestations sur les eaux, c'est le contraire qui arrive. En 1849, contre 13 confirmations il y eut 16 infirmations; en 1850, les premières furent au nombre de 7 et les secondes au nombre de 12.

4° *Partages judiciaires.* Cette procédure est compliquée par la multiplicité des questions et des intérêts. En 1849, 58 sentences intervinrent en cette matière; 64 appels restèrent pendants, dont 24 interjetés dans l'année. En 1850, 56 sentences, 26 appels pendants, dont 9 formés dans l'année. Dans cette matière encore, les infirmations sont plus nombreuses, quoique de bien peu, que les confirmations; les deux nombres furent de 30 contre 28 dans la première année, et de 19 contre 18 dans la seconde.

5° *Droits successifs des femmes.* D'après le Code civil sarde, les frères germains et les descendants mâles, qui sont appelés à conserver et à propager la famille, peuvent, moyennant une légitime payable en argent ou en biens, se substituer aux droits des femmes sur les biens de leur père, des autres ascendants paternels mâles, et, en certains cas, des frères et de la mère. Les discussions que soulève cette loi où semble prévaloir un reste d'influence de l'ancienne législation en matière de succession, ont

paru devoir être relevées à part. La statistique mentionne 15 décisions rendues en appel sur ces questions dans chacune des années 1849 et 1850; en outre, 31 affaires restaient à juger à la fin de 1849, et 37 à la fin de 1850. La presque totalité appartient à la Cour d'appel de Savoie, province où l'usage paraît entretenir ces exclusions d'héritage. Ici encore, plus d'infirmations que de confirmations; en 1849, le nombre des unes et des autres est de 11 contre 4; il reste le même en 1850.

Nous ne dirons rien sur une ancienne procédure établie entre les créanciers d'un même débiteur, procédure aujourd'hui abrogée et nous reviendrons plus tard sur les ordres entre créanciers, également portés au même tableau.

Le troisième est relatif aux affaires qui sont déférées directement aux Cours d'appel. Celles de ces affaires qui y sont mentionnées se divisent en trois classes :

1° *Exécution des jugements étrangers.* C'est aux Cours qu'il appartient d'ordonner cette exécution. En 1849, 17 demandes leur furent présentées et 7 seulement reçurent une décision. L'autorisation fut accordée à l'égard de cinq jugements, refusée à l'égard de deux. En 1850, 17 demandes, 6 autorisations, 3 refus.

2° *Provisions en matière ecclésiastique.* Les affaires ainsi désignées concernent ou des appels comme d'abus qui ressortissent à la juridiction ordinaire, ou la possession de bancs dans les églises, des bénéfices, des confréries ecclésiastiques, l'administration des biens des églises, des questions enfin qui touchent soit aux intérêts temporels, soit aux droits de l'Etat et qui, en France, dépendent de l'administration, jugeant au contentieux ou statuant par voie purement administrative.

En 1849, ces sortes d'affaires ont donné lieu à neuf sen-

tences définitives, six favorables et trois contraires à la partie ecclésiastique. Dans une dernière, aucune des parties n'était d'église. En 1850, il intervint seize sentences définitives, dont dix favorables, trois contraires à la partie ecclésiastique. Dans les trois autres il n'y avait d'intéressés que des laïques.

3° *Jugements en matière électorale.* Les contestations relatives à cette matière sont divisées en catégories diverses, selon qu'elles se rapportent aux élections pour la représentation nationale ou aux élections municipales et qu'elles ont pour objet l'inscription d'un électeur ou sa radiation.

Quant aux élections politiques, les décisions des intendants généraux qui dressent les listes donnèrent lieu en 1849 à 20 réclamations, 18 pour obtenir l'inscription sur la liste et 2 pour faire prononcer des radiations, ces dernières formées par des tiers. Les débats portaient sur le cens, l'âge, le domicile, l'état civil, aucun sur la nationalité. Toutes ces questions sont attribuées à l'autorité judiciaire. En France, sous le régime des électeurs censitaires, les juridictions administratives s'en partageaient la connaissance avec les tribunaux.

Sur 19 recours jugés, 16 ont été accueillis, 3 seulement ont échoué.

Relativement aux élections municipales, 4 recours seulement furent élevés contre les décisions des intendants généraux par des citoyens demandant leur inscription sur les listes. Le nombre des arrêts favorables fut égal à celui des arrêts contraires.

En 1850, le nombre des réclamations de cette nature fut beaucoup moindre et la moitié seulement fut accueillie.

Un dernier tableau concernant les Cours comprend les

affaires de juridiction volontaire. A cette catégorie appartiennent les adoptions, les légitimations d'enfants naturels, les autorisations ou homologations d'actes intéressant des femmes, des mineurs, des corporations, la réception des testaments et les recours dirigés contre les décisions des tribunaux de première instance, en matière de juridiction volontaire.

Les adoptions, comme en France, doivent être sanctionnées par les Cours, qui exercent en ce point les fonctions des anciens sénats piémontais. Le tableau fait connaître le sexe, l'âge, la condition tant des adoptants que des adoptés, mais ces renseignements ne pourront avoir quelque valeur que quand, reproduits pendant un certain nombre d'années, ils porteront sur une somme assez considérable d'adoptions. En 1849, quatre adoptions, en 1850, trois seulement ne permettent point d'en tirer aucune conséquence de quelque poids.

Les légitimations d'enfant naturel sont aussi soumises à l'homologation des Cours. Dans les Etats sardes, une seule homologation intervint en 1849, aucune en 1850.

Les actes d'autorisation concernant les incapables sont au contraire très-nombreux. En voici la nomenclature:

	1849.	1850.
Autorisations d'aliéner des dots,	276	290
— de vente sans enchère,	208	288
— de transaction intéressant des mineurs ou des personnes civiles.	38	33
Homologations d'actes de vente,	28	47

En France, comme on sait, ces autorisations sont généralement accordées par le tribunal en chambre du conseil pour les femmes et les mineurs, et par l'administration pour les personnes civiles.

Dans les Etats sardes, les citoyens ont la faculté de dé-

poser l'acte de leurs dernières volontés entre les mains des Cours, et en certains cas, comme on le verra plus tard, entre les mains des tribunaux. Cette faculté qui concilie avec la simplicité des formes la garantie du secret et d'une garde plus sévère, et qui corrige les inconvénients attachés aux testaments olographes, était consacrée par les anciennes lois, avant l'introduction du Code civil et elle s'exerce encore, particulièrement dans la Savoie et le Piémont.

En 1849 et 1850, 234 testaments furent présentés aux diverses Cours d'appel. Parmi les testateurs se trouvaient 182 propriétaires ou commerçants, 33 personnes exerçant des professions libérales et 19 appartenant à des professions diverses. Onze seulement étaient de la campagne, tous les autres de la ville. Soixante-seize testaments furent rendus à leurs auteurs qui les retirèrent, 71 furent ouverts par suite du décès de leur auteur, 67 sur la demande des intéressés et 4 d'office.

Dans les mêmes années, les Cours furent saisies de sept recours seulement contre les ordonnances des tribunaux de première instance en matière de juridiction volontaire.

VIVIEN.

(La suite à la prochaine livraison.)

ANALYSE ET CONCLUSIONS D'UN MÉMOIRE

SUR

LE COMMERCE ET LA CIVILISATION

DE LA GAULE SEPTENTRIONALE,

Avant la conquête romaine,

PAR M. E. DE FRÉVILLE.

---

§ Ier. — *Discussion sur l'Œstrymnide.*

La question du commerce des Phéniciens avec l'Œstrymnide ou pays de l'étain est restée obscure, parce qu'on n'en a point discuté chaque terme avec assez d'attention.

Mais d'abord qu'est-ce, au juste, que l'Œstrymnide? Ce mot n'a pas un sens précis. L'Œstrymnide est un de ces mirages si fréquents dans les géographies primitives, c'est une de ces riches contrées qui demeurent à l'horizon des relations commerciales, comme une provocation à de nouvelles découvertes. Aussi, le poète qui nous a transmis le souvenir des premières navigations phéniciennes, Festus Aviénus, ne sait-il quelle place assigner à ce pays.

Tantôt c'est une île voisine des côtes orientales de l'Espagne, tantôt un archipel de l'Océan, ou bien l'un des grands promontoires que baigne cette mer.

La critique moderne, pour qui l'erreur est encore un moyen de découvrir la vérité, ne saurait trouver dans ces contradictions un motif de révoquer en doute l'existence de l'Œstrymnide ; elle n'y voit qu'une preuve des diverses significations que ce mot a reçues, selon les temps et les connaissances des écrivains qui l'employaient.

Ce premier point établi, on peut déjà répondre à ceux qui s'étonnent de voir les vaisseaux tyriens visiter l'Œstrymnide, au xe siècle avant notre ère, que, pour cette époque reculée, l'Œstrymnide était sans doute quelque partie des côtes occidentales de la Méditerranée, et que, dans cette limite, les traversées phéniciennes n'ont rien d'improbable.

Les témoignages de l'histoire viennent ratifier ce raisonnement. On sait, en effet, que la péninsule ibérique était le Pérou de ce temps-là, et que Gadès et le pays de Tartesse furent longtemps le grand entrepôt de toutes les mines d'or, d'argent, de fer, d'étain et de plomb, exploitées soit en Espagne, soit en Gaule, soit dans les îles occidentales. Mais cette explication ne résout pas, tant s'en faut, toutes les difficultés qui se rattachent aux navigations phéniciennes. Il faut savoir comment la qualification d'Œstrymnide a passé d'une côte baignée par la Méditerranée à un pays transatlantique.

C'est une opinion générale et fondée sur les textes, que les Phéniciens ont été chercher l'étain jusqu'aux îles Scilly et à la côte de Cornouailles, en Angleterre. Toutefois, quelques auteurs, et notamment les géographes anglais, qui connaissent parfaitement les obstacles que rencontrent les navigateurs depuis l'extrémité orientale de la Méditer-

ranée jusqu'à leur île, ont contesté la possibilité de ces traversées; et comme, d'ailleurs, il fallait placer quelque part, dans l'Océan, les îles Cassitérides ou OEstrymnides, dont parlent Aviénus, Hérodote, Strabon, et d'autres encore, ils ont attribué ce nom à un petit archipel situé près des côtes de la Galice, en Espagne.

L'interprétation, tout ingénieuse qu'elle soit, n'est pas soutenable, car, lorsqu'après avoir traité de l'Espagne, Strabon passe à la description des Cassitérides, il n'y a pas de doute qu'il veut parler des Scilly.

Comment donc échapper à cette alternative? Par une distinction bien simple et qui n'a rien de neuf, mais sur laquelle, peut-être, on n'a pas assez appuyé.

Remarquons qu'Aviénus, Diodore et Strabon, lorsqu'il s'agit du commerce des Phéniciens avec l'OEstrymnide transatlantique, ne nomment point les Tyriens, mais seulement les Phéniciens de Gadès et de Carthage, dont les excursions aux Cassitérides ne sont pas antérieures au ve siècle avant notre ère (1).

Ceci posé, tout s'explique et se concilie, on ne saurait être surpris que les marins de Gadès aient pris graduellement et par une pratique continue, connaissance du littoral de tout l'Océan, et qu'ensuite les Phéniciens de Carthage, dont Gadès était une colonie, aient fait reconnaître leur autorité dans ces mers, par l'amiral Himilcon. Il y a plus, on aperçoit dans quelles circonstances les Gaditains entreprirent ces traversées. Voici comment :

Les traditions gréco-tyriennes sur Melkart, l'Hercule des Phéniciens, nous apprennent que ce peuple commerçant, dont les colonies s'étaient avancées assez loin dans

(1) Nous suivons ici l'opinion de Mannert, qui nous semble avoir le mieux discuté ce point de chronologie.

la Gaule, recevait l'étain des Cassitérides par l'intermédiaire des nations galliques. Mais, à la fin du VIIe siècle avant notre ère et peu avant la ruine de l'ancienne Tyr, les Grecs ayant remplacé les Phéniciens sur les côtes de notre pays, ceux-ci perdirent le commerce des Cassitérides. L'Espagne leur restait : soit que les mines de ce pays ne fussent plus assez abondantes, soit qu'on se flattât d'établir une concurrence ruineuse pour les Grecs de Massalie, les négociants de Gadès et de Carthage résolurent d'envoyer prendre aux Cassitérides le métal qu'ils recevaient naguère par la Gaule; et c'est ainsi que l'espoir de ressaisir les anciens avantages du commerce de la mère-patrie poussa les colons phéniciens dans des entreprises maritimes, qui méritent de figurer à la tête des plus hardies de l'antiquité.

Il n'est pas aisé de savoir si les peuples maritimes de l'Europe occidentale tirèrent grand profit de leur commerce avec les Gaditains et les Carthaginois. Pour ceux-ci, il n'en faut point douter : on ne fait pas d'aussi longues traversées, on n'envoie pas une flotte aussi loin, sans de puissants motifs. Peut-être que la conquête de l'île d'Albion par les Kimris, vers la fin du VIe siècle avant l'ère chrétienne, a été l'une des causes du voyage d'Himilcon; peut-être que Pythéas, à son tour, fut appelé sur nos côtes par les invasions des Belges et leur établissement en Gaule, depuis les bouches du Rhin jusqu'à celle de la Seine. Mais tout ceci est trop conjectural pour nous arrêter, alors que la question de l'influence grecque sur le commerce, l'industrie et la civilisation des Gaulois, réclame notre examen.

§ II. — *Influence grecque sur la Gaule.*

Où en était la civilisation de la Gaule, lorsque les Phocéens transportèrent leurs pénates à Massalie? Tous es historiens lui trouvent un caractère primitif. Ils pensent que l'intérieur de la Gaule ne possédait encore ni villes, ni comptoirs, ni marchés; que la révolution qui porta l'aristocratie au pouvoir n'était pas faite, et que le pays était gouverné théocratiquement. Sur la question de l'influence grecque, on ne s'entend pas aussi bien. Les uns, frappés de ce que les colonies phocéennes n'ont guère pénétré dans l'intérieur de la Gaule, nient leur action au-delà d'une sphère très-restreinte; les autres, au contraire, croient que par leur commerce et leurs alliances elles ont agi puissamment et au loin. Cette dernière opinion nous paraît préférable, comme plus conforme aux événements. On reste persuadé de la grande autorité des Grecs chez les Edues, quand on voit, d'une part, ceux-ci imiter les drachmes de Massalie, et, de l'autre, Massalie s'occuper d'obtenir, pour ce peuple gaulois, le titre d'ami et d'allié des Romains.

D'ailleurs, l'influence civilisatrice ne dépend pas absolument de l'étendue de la colonisation. Ces deux choses peuvent se distinguer parfaitement l'une de l'autre; et il n'y a rien d'impossible à ce que les Gaulois, déjà fameux par leur courage et leurs conquêtes, aien cherché à profiter de la civilisation et des connaissances des Grecs, tout en résistant par les armes aux envahissements de ces étrangers. En sorte que les Gaulois, au lieu de se laisser exploiter, comme les Mexicains du Nouveau-Monde, n'auraient pas tardé à travailler les mines pour leur propre compte, à fabriquer eux-mêmes des armes, des instruments et des monnaies.

Je ne m'engagerai pas dans une dissertation sur la date des premières fabrications d'armes et d'instruments métalliques ; je m'en tiens aux monnaies, qui sont tout à la fois un guide pour retrouver la trace des relations commerciales et un signe de l'état des arts.

Les pièces très-grossières, en bronze et en potin, que les antiquaires prirent d'abord pour les premiers essais du monnayage gaulois, et qui depuis ont été reconnues pour être contemporaines d'Auguste, témoignent que la Gaule présentait alors toutes les nuances de la civilisation distribuées, avec une grande irrégularité, depuis Marseille jusqu'aux bouches du Rhin. Mais les espèces d'or et d'argent dont l'existence remonte, suivant nos meilleurs numismatistes, au commencement du second siècle avant l'ère chrétienne, sont bien autrement intéressantes pour nous. Copiées sur des monnaies étrangères et principalement sur des monnaies grecques, nous devons croire que le commerce a été pour quelque chose dans leur émission ; elles sont d'un métal moins pur et d'un poids plus faible que celles qui leur ont servi de modèle. Dans la Narbonnaise, où la monnaie a été calquée sur les pièces de Massalie, de Rhoda et d'Emporium, la monnaie d'argent est plus ancienne que celle d'or ; au contraire, l'emploi de l'or a précédé celui de l'argent dans la Celtique, l'Aquitanie et la Gaule-Belgique, où le type le plus anciennement adopté fut le beau statère, à la tête d'Apollon, fabriqué par le père d'Alexandre le Grand avec l'or du mont Pangée.

Que ces statères, d'un fort bon aloi, aient été apportés par les négociants de la Méditerranée et du Danube, par les mercenaires gaulois qui allaient servir jusqu'en Orient, ou par quelques-uns des conquérants de la Thrace et de l'Asie-Mineure, toujours est-il que l'étude des imitations

du statère de Philippe conduit aux résultats généraux que voici : Les monnayages de l'Arvernie et de l'Armorique doivent remonter au commencement du second siècle avant l'ère chrétienne; l'un et l'autre ont débuté par copier simplement le statère. Mais, environ un siècle plus tard, les figures placées sur les monnaies sont modifiées, afin de s'appliquer à la religion gauloise, tout en gardant le souvenir du type grec. Chez les Arvernes, la tête d'Apollon devient celle de Bélénus, et le bige est remplacé par un cheval vainqueur, image du soleil. Chez les Armoricains, une figure allégorique, qui paraît être celle d'Ogmius, remplace Apollon; au revers, un cheval androcéphale ou des symboles empruntés au bige expriment, comme chez les Arvernes, le soleil victorieux.

Quoique le style des pièces de l'Armorique ne vaille pas celui des pièces arvernes, néanmoins il est très-supérieur au faire des monnaies gallo-belges. On pense que celles-ci ne sont pas antérieures à notre ère de plus d'un siècle. Dans les environs de Paris, elles présentent, au droit, un œil avec quelques traces de la couronne de laurier d'Apollon; au revers, deux astres, entre lesquels passe un cheval; ce qui donne lieu de croire qu'il est encore ici question du soleil victorieux. Plus au nord, par exemple, chez les Atrébates, l'imitation excessivement barbare du statère semble tout à fait inintelligente. Au droit, se trouve un œil grossièrement figuré parmi des globules et des traits de formes diverses, représentant de la façon la plus confuse le reste du visage, la chevelure et la couronne d'Apollon; au revers, un cheval, que l'on a pu prendre, sans trop d'invraisemblance, pour une branche de gui ou pour une serpette de druide. Ce sont ces dernières monnaies que l'Angleterre nous dispute, et sur lesquelles il serait probablement aisé de s'entendre,

si les antiquaires voulaient reconnaître qu'elles avaient cours aussi bien en Gaule que dans l'île Britannique, puisque les Atrébates étaient établis sur les deux rives du détroit.

Par cet exposé rapide du monnayage de la Gaule, on peut déjà se faire une idée du rayonnement de la civilisation à travers le pays. On commence à comprendre que les peuples d'entre Seine et Loire, et même ceux d'entre Rhin et Seine, chez lesquels arrivaient des métaux précieux pour être convertis en monnaies et servir aux besoins du commerce, n'étaient pas plus sauvages que les habitants de la Gaule au xe ou même au xie siècle de notre ère.

Je pourrais entrer dans plus de détails et montrer comment, à l'arrivée de César, il ne manquait aux Gaulois rien de ce qui constitue la vie civilisée; mais ces recherches nous entraîneraient trop loin, il suffira de les résumer ici.

Du temps de César, de Posidonius et de Polybe, et peut-être auparavant, les Gaulois savaient *se vêtir*, *se loger*, écrire et compter; ils frappaient monnaie, percevaient des impôts, étaient expérimentés en agriculture et dans le travail des mines. Ce n'est pas tout : ils fabriquaient avec leurs métaux toutes sortes d'instruments, d'ustensiles et de meubles, des objets d'orfèvrerie, des armes offensives et défensives. Une navigation considérable s'était développée sur leurs nombreux cours d'eau, dont plusieurs étaient franchis, non plus en bac, mais sur des ponts de pierre et de bois, à ces ponts venaient se rattacher des routes, que je ne compare pas aux incomparables voies romaines, assez solides toutefois pour recevoir de grands chariots chargés de blés, de vins, de métaux et d'autres marchandises pesantes, et assez soi-

gneusement entretenues pour que les distances y aient été mesurées et marquées.

Afin de compléter cette esquisse de l'ancienne civilisation gauloise, et de faire encore mieux sentir qu'au moment de l'arrivée de César notre pays était une proie digne de couronner l'œuvre des conquêtes romaines, jetons un rapide coup d'œil sur le commerce maritime de l'Armorique et de la Gaule-Belgique.

§ III. — *Commerce maritime de l'Armorique et de la Gaule-Belgique.*

Les rapports entre les diverses parties des côtes occidentales de l'Europe et l'île d'Albion doivent remonter à la plus haute antiquité ; néanmoins, de tous les peuples celtiques et ibériques, les plus connus des Grecs pour entretenir ces relations, furent les Osismiens et les Vénètes. Les Osismiens, chez lesquels Pythéas séjourna avant d'aller explorer les contrées septentrionales de l'Europe ; les Vénètes, tout près desquels avait été fondé Corbilo, le plus grand entrepôt, au second siècle avant notre ère, du commerce de la Gaule avec les îles Britanniques.

On ne connaît guère l'objet et l'importance du commerce armoricain. Il paraît que les négociants de ce pays envoyaient aux Bretons de la vaisselle de terre et de cuivre, du sel, du pastel et d'autres marchandises de bas prix, qu'en retour ils recevaient de l'étain déjà purifié et réduit en masses cubiques, des pelleteries, une espèce de murex propre à la teinture noire, des esclaves, des chiens de chasse et de combat. Quant à l'importance, elle devait être grande, si nous en jugeons par la célébrité de ce commerce et par les forces maritimes qui servaient à le protéger.

Sur les rapports de la Gaule-Belgique avec l'île d'Albion, nous avons encore moins de lumières. On est fondé à croire qu'ils s'étaient multipliés depuis la colonisation du Cantium et de quelques autres points de l'Angleterre par les Belges, et surtout depuis la réunion, un siècle avant notre ère, d'une grande portion de la Gaule et de l'île Britannique, sous le sceptre d'un certain Divitiac, roi des Suessions.

Lorsque César pénétra dans ces contrées, il y trouva des preuves de relations nombreuses entre les deux pays, des bâtiments de commerce, qu'il employa dans ses deux expéditions de Bretagne, peuplaient la côte; un port, le port Iccius, dont l'emplacement est encore problématique, malgré beaucoup de dissertations, avait été fondé en face du Cantium, rendez-vous de tous les navires gaulois; l'autorité des Belges était si grande, de l'autre côté du détroit, que César crut devoir s'y faire précéder par un ambassadeur atrébate; nous savons que la monnaie des deux pays était pareille sinon commune; enfin, une entente toute fraternelle existait entre ces populations, entente qui eut pour effet d'assurer outre-mer un refuge aux Gaulois trop compromis vis-à-vis de Rome, de tenir les Brito-Belges au courant de tous les préparatifs des Romains contre eux, et d'empêcher César de se procurer en Gaule aucun renseignement sur l'île Britannique.

On a prétendu, il est vrai, que le silence des marchands, questionnés par César sur les routes et les ports d'Albion, n'avait rien de prémédité; mais la critique moderne a élevé avec raison des doutes sur ce point. Quel qu'ait pu être, en effet, la surveillance jalouse des marins d'outre-Manche, le moyen de prendre à la lettre le dire des commentaires qui suppose, chez les marchands belges, une ignorance presque absolue des abords de l'île Britan-

nique? D'ailleurs, deux grandes raisons ont dû engager César à paraître convaincu de cette ignorance : en premier lieu, son expédition n'en était que plus propre à frapper les imaginations italiennes ; c'était (on l'a redit plus tard) pour flatter les empereurs dans la personne du fondateur de l'empire, c'était comme un nouveau monde que le conquérant découvrait et soumettait à sa patrie ; ensuite, loin d'exaspérer des populations destinées à exécuter ses projets, César, de cette manière, leur laissait une porte ouverte pour rentrer en grâce auprès de lui.

Ainsi, on ne saurait arguer du silence des marchands pour contester une chose aussi évidente que les rapports multipliés de la Belgique avec la Grande-Bretagne ; au contraire, ce silence, dans l'instant même où les Belges prévenaient les Bretons des armements de César contre eux, prouve la confraternité des deux peuples et la solidarité de leurs intérêts.

Il faut se rappeler que, dans une circonstance analogue, les négociants gaulois avaient agi d'une manière toute semblable. Environ quatre-vingt-dix ans avant les expéditions de César en Bretagne, Scipion Emilien avait ouvert une enquête sur ce pays ; il avait interrogé à Marseille les négociants de Corbilo et de Narbonne ; mais, ajoute Strabon, cette recherche n'aboutit à rien, c'est-à-dire que les marchands gaulois n'avaient pas voulu qu'elle aboutît.

En présence de l'enquête ouverte à Marseille et des tentatives des Romains pour retrouver l'ancien chemin des Cassitérides, en présence de la sévère discipline et du dévouement sans bornes des négociants occidentaux, dans leur résistance aux progrès de la puissance romaine, il semble difficile de ne pas voir de grands intérêts engagés de part et d'autre, et, du côté des Gaulois, des intérêts nationaux.

La curiosité ardente et quelque peu divinatoire, sans laquelle il serait impossible de rien tirer des faibles indices dont je dispose, peut conduire à des découvertes comme à de graves erreurs. Aussi, n'est-ce qu'avec beaucoup d'hésitation que je livre les réflexions suivantes :

L'isolement des négociants de la presqu'île armoricaine et leur opposition à tout autre commerce que le leur, voilà ce que je crois d'abord distinguer. Opposition au midi contre les peuples maritimes, qui voulaient trafiquer librement avec l'Angleterre. Cette opposition, qui se manifeste par les gros droits d'ancrage perçus en Armorique sur les navires étrangers, a pu faciliter le prêt de vaisseaux fait à César, par les Pictons et les Santons, afin d'étudier les côtes et les havres du pays des Vénètes. Isolement au nord : cela résulte de ce qu'aucune des nations belges n'avaient adhéré à la ligue armoricaine, de la différence des monnaies, des diversités d'origine et de langue.

Je suis porté à croire que le commerce de *l'Armorique* avec l'Angleterre était déchu, depuis les établissements des Belges dans cette île. C'est ce qu'indique la chute de Corbilo et l'importance croissante de Genabum, placé précisément au point le plus avantageux pour cumuler, avec l'ancien commerce de l'Armorique, le commerce plus récent de la Belgique. C'est ce que semble insinuer César lorsqu'il fait observer que, de son temps, *presque* tous les navires de la Gaule se rendaient au Cantium. N'est-ce pas comme s'il disait que l'île de Wight et la côte de Cornouailles, où les Armoricains allaient chercher l'étain, de toute ancienneté, étaient encore fréquentées, mais beaucoup moins qu'avant les conquêtes des Belges dans le Cantium?

Je pense aussi que les négociants belges formaient

comme ceux de l'Armorique, une grande association commerciale, affranchie de toute domination étrangère. L'association se reconnaît dans les réponses uniformes et systématiquement nulles, qui sont faites à César, quoiqu'on fut, cette fois, non plus à Marseille, comme lors de l'enquête de Scipion Émilien, mais en face de l'île de Bretagne; l'indépendance résulte de cè que les Belges s'étaient enfermés dans une ligne de douanes, au moyen de laquelle ils repoussaient certaines marchandises, réputées nuisibles à la santé et aux mœurs.

D'ailleurs, l'association belge devait être de beaucoup la moins ancienne des deux, car les Armoricains avaient sans conteste le commandement suprême des forces navales de la Gaule, et, sur les trois grandes voies qui mettaient le nord-ouest en rapport avec Marseille et Narbonne, deux conduisaient en Armorique. Néanmoins la troisième route, qui aboutissait en Belgique, devait faire déjà une sérieuse concurrence aux deux autres, puisque Strabon, postérieur de si peu d'années à Jules-César, la place au premier rang.

Ces points éclaircis, peut-être voudra-t-on m'accorder que les compagnies de nautes, établies sur le Rhône, la Durance, la Loire, la Saône et la Seine, dès le temps d'Auguste et de Tibère, ont une origine gauloise. Dans un pays où de puissantes ligues commerciales se formèrent de bonne heure, il est assez naturel de penser qu'il y eut aussi des corporations de flotteurs et de bateliers pour le transport des marchandises.

Si les aperçus qui précèdent ont quelque réalité, il faudra désormais, en tenant toujours grand compte des oppositions de races, des croyances religieuses, de l'organisation de la famille, de la tribu et de la cité, ne pas oublier le commerce, dans l'histoire des révolutions de la

Gaule indépendante. N'est-ce pas le commerce qui versa dans la Gaule cette foule d'aventuriers et de trafiquants, où la démocratie des villes dut puiser tant de forces ; qui fonda les grandes familles financières des Luern et des Dumnorix ; qui, entre autres alliances politiques, motiva celle des Arvernes avec les Allobroges et ensuite avec les Séquanes contre les Edues ; qui fomenta la querelle si funeste des péages de la Saône ; qui mit les armes aux *mains* des Vénètes ; qui, lorsque César allait combattre Arioviste ou partir pour l'île de Bretagne, semait l'inquiétude et la défiance dans le camp romain, mais qui ne savait rien dire quand le proconsul avait affaire d'un renseignement ; qui enfin, dans la guerre de Vercingétorix, immola à sa haine les marchands italiotes, déjà installés à Nevers, à Châlons-sur-Saône et à Orléans ?

Prenons une carte de la Gaule et voyons la concordance des grandes divisions politiques du pays avec la marche du commerce.

Des Pyrénées au Rhône et à la Garonne, *nous trouvons* les confédérations des Volces et des Aquitanes ; là est le port de Narbonne, « qu'on appellerait à plus juste titre, dit Strabon, le port de toute la Gaule, à cause du commerce dont cette ville est en possession depuis un temps immémorial. Après avoir remonté l'Aude un peu au-dessus de Narbonne, ajoute le célèbre géographe, les marchandises gagnaient la Garonne, par un chemin de sept à huit cents stades ; ce dernier fleuve les portait jusqu'à l'Océan. » Nous sommes à l'origine du commerce gaulois, mais ne touchons-nous pas également au berceau de la civilisation gauloise ?

Cependant les peuples de la Gaule centrale se déplacent ; Bellovèse passe en Italie et chemin faisant délivre Mar-

seille. De nouveaux rapports s'établissent : les Bituriges s'emparent de l'embouchure de la Garonne ; les confédérations arverne et armoricaine se forment et, en même temps, une révolution commerciale a lieu. Voici Corbilo, le port le plus renommé de la Gaule occidentale, au second siècle avant notre ère, et, pour artère principale, voici la Loire, ce fleuve qui, d'après Strabon, « sort des Cévennes, » (liv. IV, p. 189.) C'est l'Allier qu'il fallait dire, mais cette erreur est précieuse pour l'histoire du commerce de l'Arvernie.

Nous rencontrons enfin les Edues, dont le pays s'avance sous forme de coin entre la Saône et la Loire. Ceux-ci étaient le plus heureusement placés : par la Loire, ils faisaient concurrence au commerce de l'Arvernie avec l'Armorique; par la Saône, l'Yonne et la Seine, ils tenaient les clés du commerce belge. C'était sur leur territoire, dit Strabon, que les grosses cargaisons, « après avoir remonté le Rhône et la Saône, étaient déchargées et voiturées par terre jusqu'à la Seine, qui les portait à l'Océan. »

Au premier abord, la coïncidence peut sembler fortuite entre les grandes voies qui faisaient communiquer les deux mers et la division de la Gaule en Narbonnaise, Aquitanie, Celtique et Belgique; examinez pourtant les alliances et les inimitiés de tous ces peuples, entrez dans le détail de la direction des ponts et des routes, écoutez Strabon faire, au point de vue commercial, l'éloge du système hydrographique des Gaules, et peut-être sentirez-vous s'évanouir vos doutes.

Mais c'en est assez pour justifier ce passage des commentaires : « De tous les Dieux, Mercure est celui que les Gaulois ont le plus en vénération; ils lui ont élevé nom-

bre de statues; ils l'honorent comme l'inventeur des arts et leur guide dans les chemins; ils l'invoquent au moment de se mettre en voyage; ils le considèrent comme le génie protecteur de la Finance et du Commerce. »

E. DE FRÉVILLE.

BULLETIN

DES SEANCES DU MOIS DE JUIN 1853.

SÉANCE DU 4. — M le Secrétaire perpétuel donne lecture d'une lettre de M. Séligman, juge au tribunal civil de Chartres et lauréat de l'Institut, qui se fait connaître comme l'auteur du mémoire n° 5, lequel, dans le concours relatif aux *réformes à introduire dans la procédure civile,* a obtenu une *mention honorable.* Le billet annexé au n° 5 étant décacheté, renferme, en effet, le nom de M. Séligman qui sera proclamé dans la séance publique. — M. Franck lit un *fragment d'histoire sur les Sectes juives, avant le Christianisme.* — Comité secret.

SÉANCE DU 11. — M. le Secrétaire perpétuel présente en hommage à l'Académie, au nom de l'auteur M. Orioli, correspondant pour la section d'histoire, deux brochures écrites en italien, et ayant pour titres, l'une : *Sur les trois premières tribus romaines. — Discours prononcé dans la séance de l'Académie romaine d'archéologie, le 24 juillet* 1851. — (Rome 1852, in-8°) ; l'autre : *Coup d'œil sur l'état des églises archiépiscopales et épiscopales dans le royaume des Deux-Siciles, après la mort de Conradin, ou rapport d'un anonyme contemporain.* — (Rome 1852, in-8°.) — M. Léon Faucher lit un *fragment d'un travail sur les salaires.* — M. Moreau de Jonnès fait une communication *sur le territoire de la France au XVIe et au XVII*e *siècle.*

SÉANCE DU 18. — M. Cousin fait une *communication sur la morale de l'intérêt.*

SÉANCE DU 25. — Séance publique annuelle.

BULLETIN

DES SÉANCES DU MOIS DE JUILLET 1853.

Séance du 2. — M. le Ministre de la guerre annonce qu'il a compris l'Académie des sciences morales et politiques, pour un exemplaire, dans la répartition du *tableau de la situation de l'Algérie* (années 1850-1852), qui vient d'être publié par les soins de son département. — M. Moreau de Jonnès fait une communication *sur la Statistique de l'Industrie.* — M. le Secrétaire perpétuel commence la lecture d'un mémoire de M. Bartholmess, *sur les Doctrines religieuses de Leibnitz, de ses continuateurs et de ses adversaires.* — Comité secret.

Séance du 9. — M. le Ministre de la guerre adresse l'exemplaire, dont il avait précédemment annoncé l'envoi, du tableau de la situation des établissements français dans l'Algérie (1850-1852). — M. le Secrétaire perpétuel fait hommage à l'Académie, au nom de M. Ch. Weiss, d'un exemplaire de son histoire des réfugiés protestants de France, depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu'à nos jours. Paris, 1853. — 2 vol. in-16. — M. le Secrétaire perpétuel donne lecture d'une lettre de M. Raymond Bordeaux, qui adresse ses remercîments à l'Académie, à l'occasion du prix qu'il a obtenu dans le concours concernant *les réformes à introduire dans notre procédure civile.* — M. Bérenger commence la lecture de la deuxième partie de son *rapport sur la mission* qu'il a reçue, en 1852, d'aller étudier les systèmes de répression pénale existant dans les bagnes et dans les maisons centrales, en France et en Angleterre. — Comité secret.

Séance du 16. — M. Moreau de Jonnès offre à l'Académie, au nom de M. Charles Willich, un ouvrage écrit en anglais, sur les récidives criminelles de la police métropolitaine, en Angleterre, 1852, in-8°. — M. Michel Chevalier présente à l'Académie, au nom de l'auteur, M. Jaume, instituteur primaire supérieur à Toulon, un écrit intitulé : *Histoire des classes laborieuses, précédée d'un essai sur l'économie industrielle et sociale*, Toulon, 1852, in-8°. — M. Barthélemy Saint-Hilaire fait une communication sur les *Védas.* — M. le Secrétaire perpétuel continue la lecture du mémoire de M. Bartholmess, *sur les doctrines religieuses de Leibnitz, de ses continuateurs et de ses adversaires.*

Séance du 23. — M. Villermé lit, au nom de M. de Fréville, un *Mémoire sur le commerce et la civilisation de la Gaule septentrionale, avant la conquête romaine.* A la suite de cette lecture MM. Moreau de Jonnès et Villermé présentent quelques observations. — M. Moreau de Jonnès lit un memoire ayant pour titre : *Statistique de l'industrie sous le règne de Louis XVI.*

Séance du 30. — M. Franck lit une notice sur Machiavel. — M. Moreau de Jonnès continue et achève la lecture de son mémoire sur la statistique de l'industrie sous le règne de Louis XVI.

Le gérant responsable,

CH. VERGÉ.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME CINQUIÈME

— XXVe de la Collection. —

I. Articles de MM. les Membres de l'Académie.

II. Articles des savants étrangers.

III. Documents divers.

FIN DE LA TABLE DU TOME CINQUIÈME

— XXVe de la Collection. —

Orléans, imp. de Coignet-Darnault.

Sommaire de la dernière livraison.

(Juillet et Août 1855.)

Travaux de MM. les Membres de l'Académie.

Communications des savants étrangers.

Documents divers.

...utes les réclamations relatives à la non-réception d'une ...son doivent être adressées immédiatement après la ré... ...n de la livraison suivante.

... les abonnés qui n'ont point fait connaître le 1er janvier, ...plus tard, leur intention de discontinuer leur abonnement, ...considérés comme abonnés pour l'année suivante.

CONDITIONS DE LA SOUSCRIPTION.

Le Compte-rendu des Séances de l'Académie des Sciences morales et politiques paraît tous les mois, par livraison d'environ 10 feuilles, formant chaque année quatre volumes in-8° de 30 feuilles.

Paris, 20 fr. — Départements et Étranger 22 fr.

Payable en un mandat sur la poste ou en un bon à vue sur Paris, à l'adresse de A. DURAND, libraire, 5, rue des Grès-Sorbonne, à Paris.

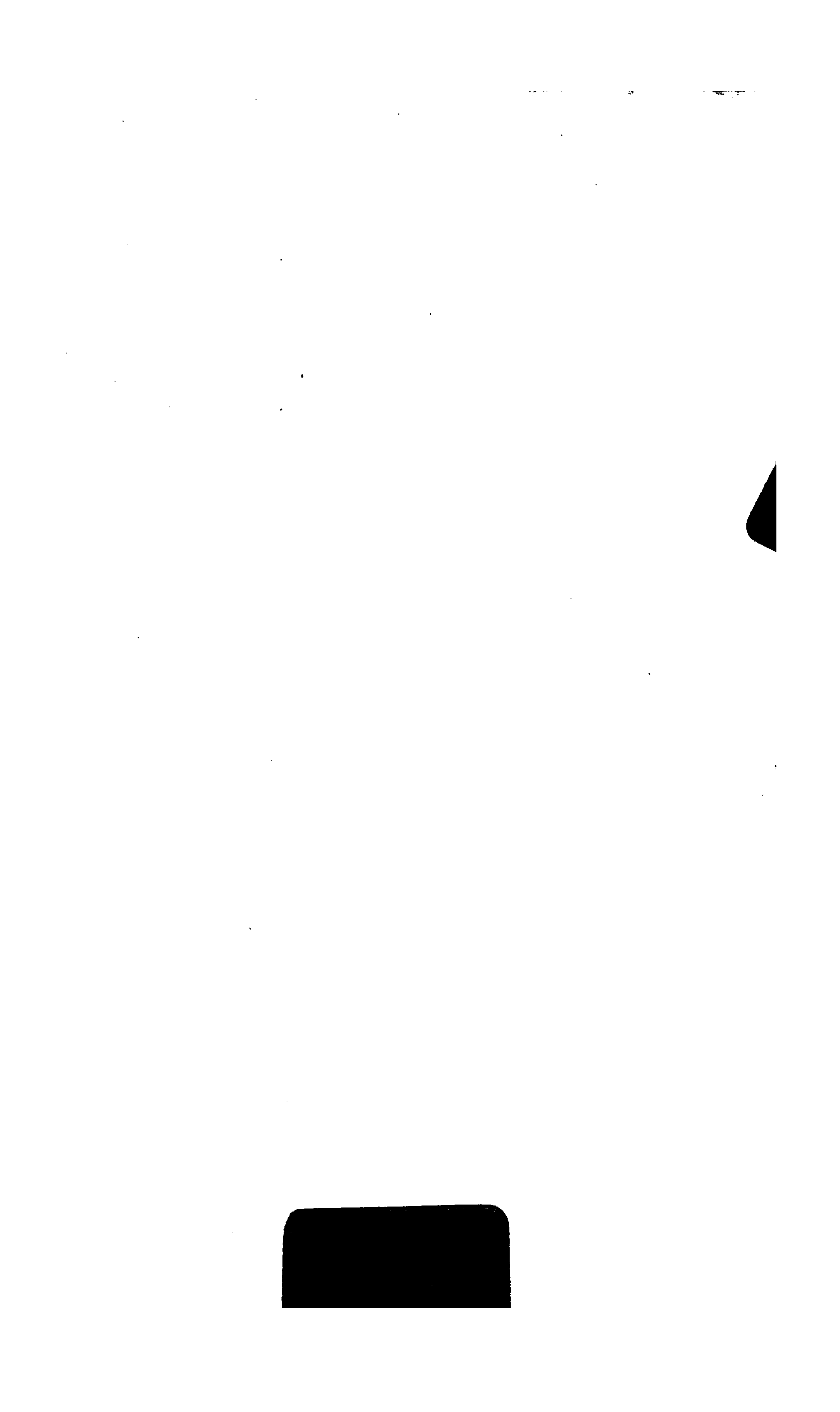
Première, deuxième et troisième Séries.

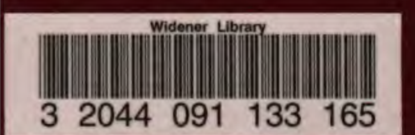
Il reste un très petit nombre d'exemplaires complets des trois premières séries (22 volumes de 1842 à 1852.) Le prix en est de 220 fr. — Chaque année détachée : 20 fr.

On s'abonne chez les principaux libraires de France, et à l'Étranger :

Londres, chez Barthès et Lowell; — H. Baillière, 219, Regent-Street.
Saint-Pétersbourg, chez J. Issakoff, Gostinoi-Dvor, 22; — F. Bellizard et Cie, au Pont-de-Police, maison de l'Église hollandaise; — Issakoff.
La Nouvelle-Orléans (États-Unis), chez V. Hébert.
New-York, au bureau du *Courrier des États-Unis*, et chez ... agents de ce journal.
Lisbonne, chez P. Plantier.
Madrid, chez Jaymebon et Cie; — Monier.
Turin, chez Bocca; — Gianini et Fiore.
Milan, chez les frères Dumolard.
Rome, chez Merle.
Florence, chez Molini.
Genève, chez Cherbuliez.
Mexico, chez Devaux.
Rio de Janeiro, chez Garnier, rue d'Ouvidor, 69.
Leipsick, chez Michelsen; — Ch. Twietmeyer.
La Haye, chez Belinfante.
Naples, chez Dufrêne.
Bruxelles, chez Decq.
Athènes, au bureau de *la Thémis*.
Amsterdam, chez Van Bakkenes.
Liège, chez Desoër.
Bonn, chez Marcus.

Orléans. — Typographie Colas-Gardin.




Widener Library
3 2044 091 133 165